سیرۃ النبی

رسول اللہ صلعم کے حالات وغزوات، اخلاق وعادات اور تعلیم وارشاد کا یہ عظیم الشان کتابی ذخیرہ جس کا نام **سیرۃ النبی** عام طور سے مشہور ہی مسلمانون کے موجودہ ضروریات کو سامنے رکھکر صحت واہتمام کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے،

اب تک اس کتاب کے چھ حصے شائع ہو چکے ہین، پہلے مین ولادت سے لیکر فتح مکہ تک کے حالات اور غزوات ہیں، اور ابتدا میں ایک نہایت مفصل مقدمہ لکھا گیا ہی جس میں فن سیرت کی تنقید وتاریخ ہے، دوسرے حصہ مین تکمیل دین، تاسیس حکومت الٰہی، وفات، اخلاق وعادات، اعمال وعبادات اور اہلبیت کرام کے سوانح کا مفصل بیان ہی، تیسرے حصہ میں آپ کے معجزات وخصائص نبوت پر بحث ہی، اسمیں سب سے پہلے عقلی حیثیت سے معجزات پر متعدد اصولی بحثیں کیگئی ہیں، پھر ان معجزات کی تفصیل ہی جو بروایات صحیحہ ثابت ہیں اسکے بعد ان معجزات کے متعلق غلط روایات کی تنقید وتفصیل کیگئی ہی، چوتھے حصہ مین ان اسلامی عقائد کی تشریح ہی جو آپ کے ذریعہ مسلمانوں کو تعلیم کئے گئے ہین، کوشش کیگئی ہی کہ اس میں قرآن پاک اور احادیث صحیحہ سے اسلام کے عقائد لکھے جائین، پانچویں حصہ مین عبادت کی حقیقت، عبادت کی تفصیل وتشریح اور ان کے مصالح وحکم کا بیان اور دوسرے مذاہب کے عبادات سے ان کا مقابلہ وموازنہ ہی، چھٹے حصہ مین حقوق، فضائل اور آداب کے عنوان اور اس کی ذیلی سرخیون کے تحت اخلاقی تعلیمات کی تفصیل ہے، حجم ۶۱۲ صفحے،

قیمت باختلاف کاغذ حصہ اول تقطیع خورد للعہ، حصہ دوم تقطیع کلان سے تقطیع خورد صہ وبے، حصہ سوم تقطیع کلاں نے وللعہ تقطیع خورد معہ وعہ، حصہ چہارم تقطیع کلان سے ر وسے تقطیع خورد للعہ معہ وعہ، حصہ پنجم تقطیع کلاں صر وللعہ تقطیع خورد صہ وبے، حصہ ششم تقطیع کلان قسم اول صہ قسم دوم

(منیجر دار المصنفین۔ اعظم گڈہ)

جلد ۴۴ | ماہ رمضان المبارک ۱۳۵۸ھ مطابق ماہ نومبر ۱۹۳۹ء | عدد ۵

مضامین

"نقوش سلیمانی"

یہ ہندوستانی زبان وادب سے متعلق مولانا کی تقریروں، مضامین اور ان مقدموں کا مجموعہ جو انھوں نے بعض ادبی کتابوں پر لکھے، یہ مجموعہ تاریخی اور ادبی دونوں حیثیتوں سے ہماری زبان کا آئینہ ہی ضخامت ۴۰۶ صفحے قیمت عہ

"منیجر"

شذرات

خیر و برکت کا مہینہ اب ختم کے قریب ہے، دار المصنفین کی مسجد حسب دستور امسال بھی قرآن پاک کے ترانوں سے معمور رہی، اس سلسلہ میں ذکر کے قابل ایک رفیقِ دار المصنفین مولوی محمد یوسف صاحب عمری (دار السلام عمرآباد مدراس) کا محراب سنانا ہے، ان کو یہیں آکر حفظِ قرآن پاک کا شوق پیدا ہوا، اور اپنے عام روزانہ علمی مشاغل کے ساتھ اس مقدس فرض کو انجام دیا، اور آخر اس سال سب سے پہلی دفعہ انھوں نے پورے قرآن پاک سنانے کی سعادت پائی، والحمد للہ،

دار المصنفین اور مولانا شبلی مرحوم کی وفات پر امسال ۱۸ر نومبر کو پورے پچیس برس گذر جائیں گے، بعض مخلص احباب کی تحریک تھی کہ اس موقع پر دار المصنفین کی نقرئی جوبلی منائیں، یا معارف کا ایک یادگار شبلی نمبر نکالیں، کچھ دنوں تک یہ تجویز خیال میں رہی، اور آخر جی نے چاہا کہ پیرویِ عام کو اپنی زندگی کا دستور العمل نہ بنایا جائے، لیکن اسی کے ساتھ یہ خیال پختہ ہو گیا کہ مولانا شبلی مرحوم کے سوانح حیات مکمل کر کے چھاپ دیئے جائیں، چنانچہ اس کام کو میں نے خود شروع کر دیا ہے، اور پورے جوش اور انہماک کے ساتھ یہ کام انجام پا رہا ہے، کوشش ہے کہ دسمبر تک اسکی پہلی جلد لکھ کر تمام ہو جائے،

کتاب کا نام **حیاتِ شبلی** ہوگا، اور دو جلدوں میں تمام ہوگی، پہلی جلد ان کی زندگی کے واقعات اور کارناموں پر ہوگی، اور دوسری ان کی تصنیفات کے تبصرہ پر، یہ پہلا موقع ہو کہ عصر جدید کے ایک ایسے عالم کے سوانح حیات مرتب ہونگے جس نے قدیم و جدید کو پیوند کرنے کا عظیم الشان کارنامہ انجام دیا ہی،

شوال سے دار العلوم ندوہ کا تعلیمی سال شروع ہو جائیگا، یہ بات افسوس کے ساتھ دیکھی جا رہی ہے کہ علمی گھرانوں سے عربی تعلیم بالکل فنا ہو گئی ہے، اور گویا مذہبی تعلیم اور مذہبی علوم کے زندہ اور باقی رکھنے کی خدمت کا سارا بوجھ غریبوں کے کندھوں پر رہ گیا ہے، کیا کھاتے پیتے گھرانوں نے امت محمدیہ کے دفتر سے اپنا نام کٹ لیا ہے، یا وہ یہ سمجھتے ہیں کہ رزق کا دروازہ صرف رومن حروف کی تعلیم کے ذریعہ ہی کھل سکتا ہی، حالانکہ صاف نظر آرہا ہے کہ یہ جدید تعلیم اس دروازہ کے کھولنے سے بھی عاجز ہے،

مسلمان حیرت سے سنیں کہ ہمارے ہندو ہموطنوں کے سامنے اب یہ تجویز ہے کہ اسکول کے ابتدائی درجوں میں معمولی سنسکرت کی تعلیم لازمی کر دیجائے، دوسری طرف ہم مسلمان ہیں کہ روز بروز اپنی مذہبی زبان سے دور ہوتے جاتے ہیں، سارے عربی مدرسوں کا جائزہ لے لیجئے، شاید ہی کسی دولتمند رئیس یا ایسے علی شریف گھرانے کے لڑکوں کو آپ عربی تعلیم میں مصروف پائیں گے، اگر ایک دو ہوں بھی تو اُن کا شمار نہیں میں ہے،

تاریخ اسلام کا جو عظیم الشان سلسلہ دار المصنفین میں لکھا جا رہا تھا اس کی پہلی جلد چھپکر شائع ہو گئی، اب اس کی دوسری جلد مطبع کو جا رہی ہے، امید ہو کہ ۱۹۳۹ء کے آخر تک وہ بھی شائع ہو جائیگی، اسی کے ساتھ دولتِ عثمانیہ کی نہایت مکمل تاریخ جو زیر طبع تھی اس کی پہلی جلد بھی تیار ہو گئی ہی، ہماری زبان میں یہ پہلا موقع ہے کہ اسلام کی اس زندہ سلطنت کی کوئی مستند اور سنجیدہ تاریخ شائع ہو رہی ہی،

اس وقت دنیا جس کشمکش میں مبتلا ہے اس کی نسبت یہ کہنا چاہیے کہ یہ قوموں کے سیاسی بحران کا عہد ہی، اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یورپ کی اس تنگ قومیت کا نتیجہ بد ہی جس نے ہر انسانی نسل کو دوسری انسانی نسل کا دشمن بنا دیا ہے، اور یہیں سے اسلام کی اس عالمگیر اخوت کی قدر معلوم ہوگی،

جس نے رنگ، نسل، خون، اور جغرافیہ کی تقسیموں کو انسانی حقوق کی تقسیم کا ذریعہ نہیں ٹھہرایا ہے،

روس اور جرمنی اپنے سیاسی اور اقتصادی مسلک کے لحاظ سے دو مختلف مذہب رکھتے ہیں اور ابتک ان دو مذہبوں کے ماننے والوں میں علانیہ اختلاف تھا، مگر یہ اختلاف اصول کی تبدیلی کے بغیر زمین کے حصوں کی تقسیم میں متحد ہوگیا، اب کیا ہمارے انجان نوجوان سوشیالسٹ بالشوازم اور ہٹلرازم کے درمیان تطبیق کی کوشش کرینگے،

لکھنؤ میں شیعہ سنی اختلاف جس نوبت پر پہنچ گیا ہے شاید یہی وہ مقام ہے جہاں پہنچکر عارف روم نے ارشاد فرمایا ہے،

نور حق کے برتو گردو منجلی
اے گرفتار ابوبکرؓ و علیؓ

اگر حقیقت میں سنیوں کو شیعوں کے فعل سے اسی قدر تکلیف ہے تو ان کا پہلا فرض یہ ہے کہ محرم کے ان تمام بدعات سیئہ سے جو اسلام کی رسوائی کا باعث ہیں یک قلم الگ ہو جائیں، ورنہ یہ کیا ہے کہ شیعوں سے نفرت کرنا اور شیعیت کے مراسم خود ادا کرنا، جو باتفاق علماے سنت ناجائز اور ناروا ہیں، اور متعدد بار اسکے فتاوی شائع ہو چکے ہیں،

اسکے بجاے عوام کی دلچسپی اور فائدہ کیلئے ان تمام اکھاڑوں اور فوجی کرتبوں کی نمائش کو جس کا موقع محرم قرار دیا گیا ہو، عیدین کے موقع پر رواج دینا چاہئے جو عین سنت اور صحابہ کرام کے مسلک کے مطابق ہو اور جسکا اصطلاحی نام **تقلیس** ہو، عہد اول میں تقلیس عیدین کے موقع پر کیجاتی تھی صحابہ کرام شریک ہوتے تھے اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل بیت کرام دیکھتے تھے، اور خوش ہوتے تھے،

مقالات

نفس اور جسم

از جناب خواجہ عبد الحمید صاحب ایم اے لکچرار فلسفہ گورنمنٹ کالج لائل پور

۱- نفس اور جسم، ذہن اور مغز، روح اور بدن، متضاد الفاظ سمجھے گئے ہیں، ان متقابل الفاظ کو ایک دوسرے کا نقیض سمجھا جاتا ہے، اور سننے والے کے دل میں فوراً یہ خیال آتا ہے کہ جسم اور مغز اور بدن انسان کے اس حصہ کے نام ہیں، جو فانی ہے کثیف ہے ثقیل ہے، آلائشوں سے پر ہے، اور ایک قسم کا قید خانہ ہے جس میں عنصر حیات اپنی مختلف صورتوں میں بند کر دیا گیا ہے، اس کثیف اور فانی قید خانہ میں ہمارا ذہن، ہمارا نفس، اور ہماری روح کچھ عرصہ کے لئے بند کر دیے گئے ہیں، اور ایک خاص زمانہ کی بندش کے بعد انسان کے یہ غیر فانی حصے آزاد ہو جائیں گے، نفس اور جسم کا یہ تضاد اپنی وسعت میں انسان کے جملہ خیالات کو اس طرح گھیرے ہوئے ہے، کہ مذہب، فلسفہ، اخلاق، نفسیات اور معاشرت کے ہر پہلو اور ہر شعبہ میں اس کے اثرات نمایاں ہیں، اس تضاد نے ایک بدیہی حیثیت حاصل کر لی ہے اور بدیہیات کی طرح اسے عوام اور خواص بے چون و چرا تسلیم کر لیتے ہیں، ذیل کے مقالے میں اس مفروضہ تضاد پر صرف علمی حیثیت سے نظر ڈالی جائے گی، کہ یہ تضاد حقیقی ہے، یا نہیں، اس بحث میں اوس کی مذہبی، اخلاقی، اور معاشرتی حیثیتیں نظر انداز کر دی جائیں گی،

اس مسئلہ کے حل کے لئے ہمارے سامنے دو سوال ہیں، (۱) نفس اور جسم سے مراد کیا ہے؟

(۲) ان کا باہمی تعلق کیسا ہے؟

۲- جدید سائنس نے یہ ثابت کر دیا ہے، کہ نظامِ عالم میں کوئی چیز ساکن محض اور غیر متغیر نہیں ہے، جسے ہم ساکن اور غیر متغیر کہتے ہیں، وہ بھی درحقیقت اپنے اندر طرح طرح کے تغیرات چھپائے ہوئے ہے جنھیں ہم سائنس کے نازک آلات اور باریک بیں مشاہدہ کے بغیر دیکھ نہیں سکتے، بعض اوقات یہ تغیرات آپس میں ایک قسم کا باہمی توازن پیدا کر لیتے ہیں، اور یہ توازن سکون کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے، حالانکہ وہ سکون حقیقی نہیں ہوتا، بعض اوقات یہ تغیرات اس قدر سست رفتار ہوتے ہیں، کہ ہم غلطی سے اُس شے کو غیر متغیر اور ساکن تصور کر لیتے ہیں، مثلاً اونچے اور برفانی پہاڑوں میں برفانی دریا (گلیشیر) اس قدر سست رفتار ہوتے ہیں کہ چوبیس گھنٹوں میں وہ صرف دو یا تین انچ آگے بڑھتے ہیں، ذی حیات اجسام میں تغیرات ہر لحظہ جاری رہتے ہیں، اور جب حیات کے ساتھ شعور کا عنصر بھی شامل ہو جاتا ہے، تو پھر ان تغیرات کا ٹھکانا نہیں، کسی لحظہ میں اپنی ذہنی کیفیت کا جائزہ لیجئے، کتنے خیالات آتے ہیں جاتے ہیں، کس قدر مواد احساسات کا آپ کے حواس آپ کو دیتے ہیں، وغیرہ وغیرہ،

۳- ہر تغیر ایک عمل ہوتا ہے اور ایسے عملوں کی کئی قسمیں ہیں،

(۱) بعض عمل طبیعی ہوتے ہیں، مثلاً ہوا کی گردش، پانی کا ڈھلوان کی طرف بہنا، دھوئیں کا اوپر کی طرف اڑنا، وغیرہ انسان کے جسم کے اندر بھی ایسے عمل جاری ہیں، مثلاً دل کے مرکزی انجن سے عروق دموی میں خون کا دوران، پھیپھڑوں کے اندر ہوا کا داخل ہونا، اور خارج ہونا، وغیرہ،

(۲) بعض عمل کیمیاوی ہوتے ہیں، مثلاً اشیاء کا آگ میں جلنا، دیگچی میں مختلف چیزوں کا پکنا، اور مل کر نئی چیز یعنی سالن کا تیار ہونا، وغیرہ، اسی طرح انسان اور جانوروں کے معدے میں کھائی ہوئی غذا کا مختلف اندرونی رطوبتوں میں مل کر اور اندرونی گرمی کی مدد سے تحلیل ہو کر نئی رطوبتیں، یا خون یا مواد فاسد

وغیرہ کا پیدا ہونا کیمیاوی عمل ہے، طبیعی عمل میں مادہ صرف ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتا ہے، لیکن کیمیاوی عمل میں مادہ کے مختلف اقسام اس طرح آپس میں ملتے ہیں، کہ ایک نئی چیز یا مادہ کی نئی قسم پیدا ہو جاتی ہے،

(۳) بعض عمل حیاتی ہوتے ہیں، مثلاً نباتات اور حیوانات کی بالیدگی اور انحطاط، انسان کے جسم میں بھی یہ عمل جاری ہیں، مثلاً بالوں اور ناخنوں کا بڑھنا، جسم کی عام صحت یا عدم صحت، اعضاء کا نشو و نما وغیرہ حیاتی فعل ہیں،

(۴) بعض عمل نفسی محض ہوتے ہیں، مثلاً میں اس وقت ان الفاظ کے لکھنے میں مصروف ہوں، یہ الفاظ اور خیالات میرے ذہن میں اس وقت مرکزی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن ان کے گرد اگرد اور بیسیوں خیالات اس مضمون سے متعلق دھندلی صورتوں میں آتے جاتے ہیں، اور موجود ہیں، ان دھندلے خیالات کے علاوہ مجھے اپنے جسم و لباس اور اپنے حواس سے مختلف احساسات حاصل ہو رہے ہیں، جن کا ایک منٹ پہلے مجھے شعوری علم نہ تھا، ان دھندلے خیالات اور محسوسات کو جو اس وقت میری شخصیت میں موجود ہیں، اور میرے مرکزی شعور کے لئے ذہنی پس منظر کا کام دے رہے ہیں، ہم نفسی محض کہہ سکتے ہیں،

(۵) ہاں- جو خیالات کسی ایک لحظہ میں مرکزی حیثیت رکھتے ہیں، ان کی حالت شعوری ہوتی ہے، جب تک ہم جاگ رہے ہیں، شعوری عمل ہمارے ذہن میں جاری ہے، البتہ ایک خیال جو اس وقت شعوری حیثیت رکھتا ہے، دس پندرہ منٹ کے بعد بالکل غیر شعوری یا نفسی محض بن سکتا ہے، عمل کی یہ پانچویں قسم ہے،

(۶) شعوری اور غیر شعوری دونوں حالتوں میں بارہا یہ ہوتا ہے، کہ ہم اپنے آپ کو ایک ایسی ہستی یا ایسے عالم سے متصل پاتے ہیں، جو ہماری ادراکی اور محسوس دنیا سے بہت بالا اور مختلف

ہے ایسی ہستی کو ہم خدا اور ایسے عالم کو ہم روحانی عالم کا نام دیتے ہیں، اس عالم کی کیفیتوں کا بیان کرنا ہمارے لئے آسان کام نہیں ہے، لیکن ہم اس کی موجودگی اور حقیقت کو اس طرح محسوس کرتے ہیں، کہ ہمارے لئے اس کا انکار ناممکن ہوجاتا ہے، ذہن کی یہ حالتیں روحانی کہلاتی ہیں اور یہ بھی عمل و فعل ہیں،

اوپر جو چھ قسم کے عمل بیان ہوئے ہیں، ان میں سے پہلے تین کو خارجی یا جسمی اور باقی تین کو داخلی یا ذہنی کہہ سکتے ہیں، عمل کی ان دو اہم قسموں میں فرق یہ ہے، کہ (۱) ذہنی یا داخلی عمل کا ادراک صرف وہی شخص کرسکتا ہے جس کے ذہن میں وہ عمل جاری ہے، دوسرا شخص ان عملوں کا بلاواسطہ ادراک اور احساس ہرگز نہیں کرسکتا، وہ صرف اپنی ذہنی حالت کو معیار قرار دے کر دوسرے کی ذہنی حالت کا اندازہ کرسکتا ہے، گلاب کا پھول سونگھ کر مجھے بھی لذت حاصل ہوتی ہے، اور آپ کو بھی، لیکن میں آپ کی لذت کا صرف اس قدر اندازہ کرسکتا ہوں کہ میری جیسی ہوگی، یہ میں نہیں کہہ سکتا کہ میں آپکی لذت کو اسی طرح جانتا ہوں جیسے اپنی لذت کو، اسکے برعکس خارجی یا جسمی عمل جتنے بھی ہیں، اور جہاں بھی ہیں ان کا بلاواسطہ احساس ہر وہ شخص کرسکتا ہے، جو اس ادراک و احساس کے لئے تیار ہو، مثلاً ہر شخص اگر چاہے تو طبیعی، کیمیاوی اور حیاتی فعلوں کا مشاہدہ کرسکتا ہے، خواہ یہ عمل و فعل خارجی دنیا میں جاری ہوں یا خود اس کے جسم کے اندر،

(۲) ذہنی اور شعوری (یعنی داخلی) عمل کا سب سے بڑا امتیاز یہ ہے کہ اس سے ہم دنیا جہان کے ہر طرح کے عمل و فعل اور ہر شے کو اپنے شعور کی گرفت میں لے سکتے ہیں، ہستی اور نیستی دونوں کو ہم اپنے شعور کی وجہ سے سمجھ سکتے ہیں، چیونٹی سے لیکر خدا تک کا تصور ہم اپنے ذہن میں قائم کرسکتے ہیں، شعور کی یہی وہ ہمت مردانہ ہے، جس سے انسان یزدان کو بھی اپنی کمند میں لے آتا ہے،

۴۔ عمل کی جو چھ قسمیں اوپر بیان کی گئی ہیں، وہ سب کی سب انسان میں جاری و ساری ہیں، انسان ان چھ عملوں سے مرکب ہے، ان میں سے پہلے تین عمل جو خارجی ہیں، انسان کا جسم (یا بدن) بنتے ہیں، اور باقی تین عمل جو داخلی ہیں، اس کا نفس و ذہن،

اب علمی تحقیق نے ثابت کردیا ہے، کہ ہمارے جسم کا اہم ترین حصہ مغز ہے، اس کے بغیر انسان انسان نہیں رہتا، ہاتھ پاؤں کاٹ دیجئے، اور دوسرے اعضا قطع کردیجئے، انسان موجود ہے، سر کاٹ دیجئے، تو وہ انسان نہیں لاشہ ہے، مغز جسم انسانی کا وہ اہم ترین حصہ ہے جس کے بغیر نہ ذہن ہے، نہ دماغ، نہ نفس ہے نہ روح، اس لئے یہ سوال کہ نفس اور جسم کا باہمی تعلق کیا ہے، درحقیقت یہ سوال ہے، کہ ذہن اور مغز کا باہمی تعلق کیا ہے، اور کیسا ہے، اور اس ضمن میں ہم کیا کچھ کہہ سکتے ہیں، اس مقالے کے بقیہ حصہ میں اس سوال پر قدرے تفصیل سے بحث کیجائے گی،

۵۔ بحث سے پہلے ہمیں یہ امر واقعہ تسلیم کرنا ہے، کہ نفس اور جسم میں تعلق ہے، اور ضرور ہے، اگر کسی شخص کو بخار ہے، یا وہ کسی اور بیماری میں مبتلا ہے، تو وہ دماغی کام کما حقہ کر نہ سکے گا، یعنی اگر جسم کی صحت بگڑی ہوئی ہے، تو نفسی حالت بھی بگڑی ہوئی معلوم ہوگی، اسی طرح اگر نفسی حالت بگڑی ہوئی ہے، تو جسمانی حالت بھی فوراً خراب ہوجائے گی، مثلاً اگر کسی شخص کے دل میں رنج و غم کے جذبات یا باطل اوہام جمع ہو رہے ہیں، تو اسکی جسمانی حالت دیکھتے دیکھتے گر جائے گی، مشہور ہے کہ چند طباع لڑکوں نے جنہیں اسکول سے چھٹی کی ضرورت تھی، استاد صاحب کو سچ مچ بیمار کردیا، ایک آیا اور پوچھنے لگا، کیوں جناب خیریت تو ہے، آج چہرہ غیر معمولی طور پر زرد ہے؟ جواب ملا کچھ بھی نہیں، دوسرا آیا، تیسرا آیا، جب کئی لڑکے یکے بعد دیگرے یہی پوچھتے رہے، تو استاد صاحب کو سچ مچ لرزہ پیدا ہوگیا، انگریزی مثل

تشویش نے بلی کو بھی مار دیا، نفس اور جسم کا یہ تعلق امر واقعہ ہے، اور ہمارا روزانہ مشاہدہ ہمیں یہی بتاتا ہے،

اب ہمیں ایک قدم اور آگے بڑھنا چاہئے، عضوی نفسیات^۵ نے ثابت کر دیا ہے کہ ذہن اور مغز کا باہمی تعلق بھی بہت گہرا ہے، اور امر واقعہ ہے، اس کے ثبوت میں دو قسم کی شہادتیں پیش کیجاتی ہیں،

(۱) یہ دیکھا گیا ہے کہ ان تمام جانوروں میں جن کے جسم میں ریڑھ کی ہڈی ہے، جس جانور کا مغز دوسرے جانوروں سے مقابلۃً حجم میں (جسم کی نسبت سے) زیادہ ہے اور ترکیب میں بھی زیادہ پیچیدہ ہے، وہی جانور ذہانت میں دوسرے جانوروں سے بہتر ہے، انسان ذہین ترین جانور ہے، اور انسان کا مغز نہایت پیچیدہ اور نہایت ہی بوجھل ہے، تجربہ بتاتا ہے کہ ہاتھی، کتا، لومڑی وغیرہ ذہین جانور ہیں، ان کی کھوپریوں کو جب کھولا جاتا ہے، تو معلوم ہوتا ہے، کہ ان کے قد و قامت کے لحاظ و تناسب سے ان کے مغز نہایت بوجھل اور پیچیدہ ہیں،

(۲) بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ نفس کی کوئی خاص شعوری حالت مختل ہو جاتی ہے، مثلاً ایک شخص بیماری سے پہلے شعوری لحاظ سے بھلا چنگا تھا، لیکن اب ٹھیک بول نہیں سکتا، لکھ نہیں سکتا، سمجھ نہیں سکتا، یا اندھا ہو گیا ہے، بہرا ہو گیا ہے، وغیرہ اسکی وجہ؟ وجہ یہ ہو کہ بیماری سے (یا بعض اوقات کسی اور وجہ سے جس کی نوعیت نامعلوم ہے) مغز کے وہ حصے جو ان شعوری حالتوں کے لئے مقرر تھے، یا تو ضائع ہو گئے ہیں، یا وہ خون کے کسی جمے ہوئے قطرہ کی وجہ سے جو ان حصوں میں پھنس گیا ہے، کام نہیں کرتے، مغزی حصے نہایت نازک ہوتے ہیں، ان کی معمولی

۵ Physiological psychology.

صحت میں اگر ذرا سی بے قاعدگی بھی ہو جائے تو وہ بسا اوقات تباہ کن بلکہ مہلک ثابت ہوتی ہے، جب مغز کے ان حصوں پر جراحی عمل جو عموماً نہایت مشکل اور خطرناک ہوتا ہے، کیا جاتا ہے، تو صاف معلوم ہوتا ہے، کہ یہ حصے خراب ہو چکے تھے، جسکی وجہ سے وہ شعوری حالت بھی جس کا ان پر انحصار تھا، ضائع ہو گئی تھی، اگر یہ نقصان خفیف ہوتا ہے تو جراح کی کامیاب کوشش سے وہ دور ہو جاتا ہے، اور اس کے ساتھ وہ شعوری حالت بھی عود کر آتی ہے، جو بیماری کی وجہ سے معطل یا ضائع ہو چکی تھی، بارہا ایسا ہوتا ہے، کہ آنکھیں بالکل صحیح دکھائی دیتی ہیں، ان کی اندرونی ساخت و کیفیت بالکل معمول کے مطابق ہے، لیکن بینائی ضائع ہو گئی ہے، اسکی وجہ صرف یہی ہوتی ہے کہ بینائی ایک شعوری حالت ہے، جس کا تعلق صرف آنکھ ہی سے نہیں (جو محض ایک آلہ اور ذریعہ ہے بینائی کا) بلکہ مغز کے پس پشت حصہ سے ہے، جب مغز کا یہ حصہ انحطاط پکڑ گیا، یا بالکل ضائع ہو گیا، تو بینائی کا ضائع ہو جانا لازمی نتیجہ تھا،

(۳) عضوی نفسیات نے یہ بھی ثابت کر دیا ہے کہ مغز کے مختلف حصوں کی ماموریتیں الگ الگ ہیں، مثلاً انسان میں مغز کا پچھلا حصہ (گدی سے اوپر) بینائی کے لئے ہے، مغز کے ماتھے والے حصے کردار کے لئے ہیں، دائیں اور بائیں طرف کے حصے کچھ محسوسات کیلئے اور زیادہ تر الفاظ و زبان کے لئے مخصوص ہیں، مغز کے اوپر والے حصے (یعنی مغز کا کثیر حصہ) غالباً اعلیٰ شعوری حالتوں کے لئے مخصوص ہے، چھوٹا مغز (گردن سے ذرا اوپر والا پچھلا حصہ) یعنی Cerebellum توازن جسم کے لئے ہے، وغیرہ، عضویات مغز ابھی اپنے ابتدائی مرحلوں میں ہے، لیکن جس قدر بھی ہے، اس سے ذہن و مغز کا تعلق ثابت ہوتا ہی ہے،

۶۔ الغرض یہ امر واقعہ ہے کہ انسان کی داخلی (ذہنی) حالتوں اور خارجی (جسمی) حالتوں کا آپس میں گہرا تعلق ہے، یا عام زبان میں یہ کہئے کہ انسان کے جسم و ذہن یا جسم و نفس میں گہرا تعلق

ہے اس تعلق کو علمی حلقوں میں ایک قانون کی صورت میں بیان کرتے ہیں،

یہاں دو اصطلاحات ذہن نشین کرلینی چاہئیں، انسان کی ہر نفسی یا ذہنی حالت، عمل یا فعل کو نفسیہ یا ذہنیہ کہہ سکتے ہیں، اسی طرح اس مغزی عمل فعل یا حالت کو، جو نفسی عمل فعل یا حالت سے پہلے یا اس کے ساتھ واقع ہوتی ہے، ہم عصبیہ یا مغزیہ کہہ سکتے ہیں،

اب ذہن و مغز کے تعلق کا قانون یہ ہے کہ ہر نفسیہ کسی عصبیہ کے ساتھ ساتھ یا اوس کے ہمرکاب واقع ہوتا ہے، یعنی اگر آپ کے ذہن میں کوئی نفسی حالت موجود ہے تو یقین رکھیے کہ اسکے ساتھ ساتھ یا اس سے ذرا پہلے ایک عصبی حالت بھی واقع ہوئی ہے، اگر وہ عصبی حالت واقع نہ ہوئی ہوتی، تو آپ کی یہ ذہنی یا نفسی حالت بھی واقع نہ ہوتی،

اِس قانون سے مراد کیا ہے؟ اسکی نوعیت اور حقیقت کیا ہے،؟ کس حد تک یہ قانون قطعی ہے،؟ کیا یہ قانون علوم طبعیات اور کیمیا کے قوانین کی طرح عددی شکل میں ڈالا جاسکتا ہے یا نہیں،؟ یہ سوالات غور طلب ہیں، اور ذیل میں ان پر بحث کیجاتی ہے،

قانون یہ ہے کہ ہر نفسیہ کسی عصبیہ کے ساتھ یا اسکے ہمرکاب واقع ہوتا ہے، اسکی توجیہ کیلیے دو نظریے پیش کئے گئے ہیں، ایک نظریہ کا نام نفسی مادی متوازیت[1] ہے، اور دوسرے کو نفسی جسمی تفاعلیت[2] کہتے ہیں،

(۱) نفسی مادی متوازیت کا نظریہ یہ ہے کہ مغزی حالتیں اور نفسی حالتیں بالکل الگ الگ چیزیں ہیں، ان میں باہمی تفاعل ناممکن ہے، ایک مادی ہے، دوسری غیر مادی، ایسی دو مختلف الجنس چیزوں میں تفاعل ہو کیسے سکتا ہے،؟ ذہنی حالتیں سلسلہ وار الگ ترتیب سے جاری ہیں،

ـلہ Psycho-physical parallelism

ـلہ Psycho-neural interactionism

اور انکے ساتھ ساتھ مغزی اور عصبی حالتیں اپنی ترتیب سے الگ سلسلہ وار جاری ہیں (دیکھو شکل اول) یہ دو سلسلے (عصبی و نفسی) متوازی جاری ہیں، لیکن ان میں باہمی عمل اور ردِ عمل یعنی تفاعل ناممکن محض ہے، ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس وقت ہماری نفسی حالت ل تھی، اس وقت ہماری عصبی یا مغزی حالت ا تھی، ا نے ب کو پیدا کیا، ب نے ج کو اور ج نے د کو اور اسی طرح آگے یہ سلسلہ جاری رہے گا، (یعنی جب تک انسان جاگ رہا ہے یا زندہ ہے) یہ عصبی سلسلہ تھا، نفسی سلسلہ یہ ہے کہ ل کے بعد ھ پیدا ہوا، اس کے بعد ن اور اس کے بعد و وغیرہ یعنی ب اور ھ ساتھ ساتھ تھے، ج اور ن ساتھ ساتھ تھے، اور د اور و ساتھ ساتھ تھے۔ انسان کی یہ دو مختلف حالتیں متوازی سلسلوں میں بڑھتی رہتی ہیں لیکن ہم ہرگز یہ کہہ نہیں سکتے کہ کس نفسیہ (ذہنی حالت) نے کسی عصبیہ (مغزی حالت) کو پیدا کر دیا ہے، یا کسی عصبیہ نے کسی نفسیہ کو پیدا کر دیا ہے، مادی سلسلہ مادی تغیرات (یعنی مغزی تغیرات) کا ذمہ دار ہے، اور نفسی سلسلہ نفسی تغیرات (یعنی ذہنی تغیرات) کا ذمہ دار ہے، یہ ہے نفسی مادی متوازیت کا نظریہ اور علماء سائنس کے ایک کثیر حصہ نے اُسے قبول کیا ہے،

شکل نمبر ۱

انسان

نفسیہ: ل ← م ← ن ← و ← وغیرہ

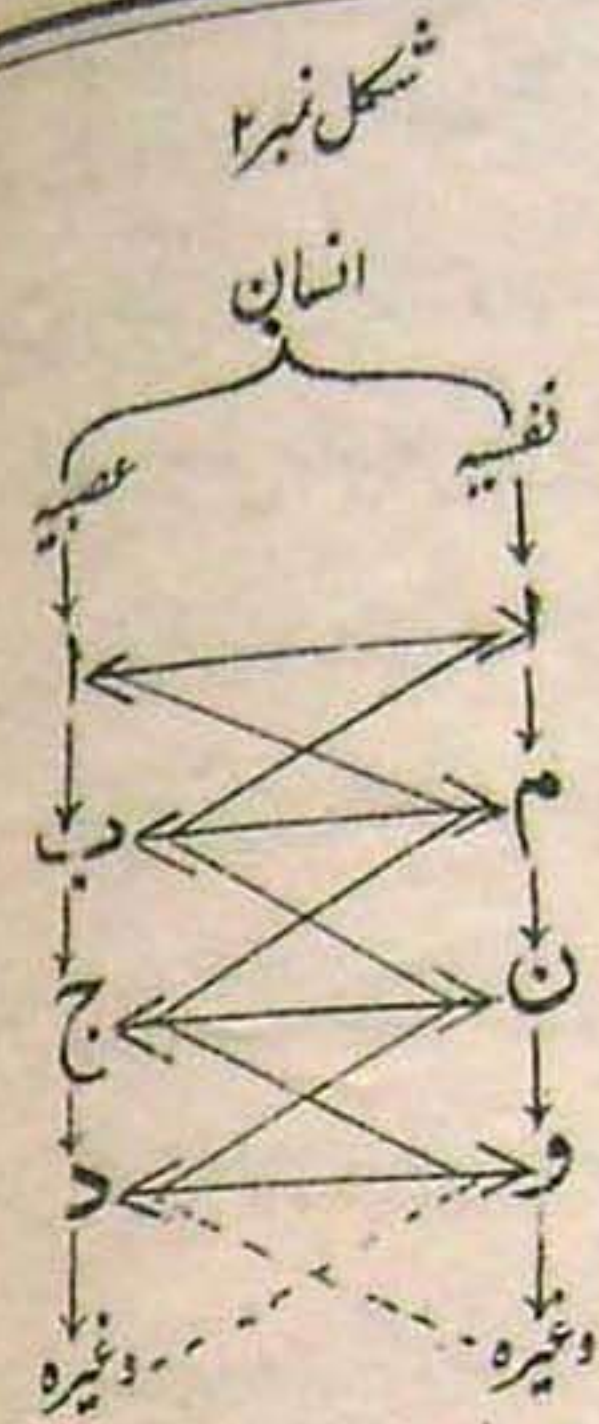
عصبیہ: ا ← ب ← ج ← د ← وغیرہ

(۲) اِس نظریہ کے برعکس دوسرا نظریہ یعنی نفسی جسمی تفاعلیت کا ہے، وہ کہتا ہے کہ عوام کا یہ خیال نسبتہً زیادہ صحیح ہے، کہ روح اور جسم یعنی ذہن اور مغز میں تفاعل ہے، ان کے درمیان عمل بھی ہے، اور ردِ عمل بھی، ایک کا دوسرے پر اثر ہوتا ہے، اور ایک دوسرے سے اثر پذیر بھی ہوتا ہے، (دیکھو شکل دوم)

عصبی حالتیں نفسی حالتوں پر اثر کرتی ہیں، اور خود اُن سے متاثر ہوتی ہیں، ا، ل کو پیدا

کرسکتا ہے، اور خود اس سے پیدا ہوسکتا ہے، ا اور ا
ل کر م کو بھی پیدا کرسکتے ہیں، اور ب کو بھی ہر نفسی
حالت کا ہر عصبی حالت سے تعلق ہوتا ہے، یا ہوسکتا ہے،
ہم محض اپنی سہولت کے لئے ان کے الگ الگ نام
رکھ لیتے ہیں، ورنہ عصبیہ و نفسیہ دونوں انسان کی حالتیں
ہیں، اور ان ہی عملوں سے وہ مرکب ہے، ہم خارجی
(جسمی) عملوں کو ایک نام دیتے ہیں، اور داخلی (ذہنی)
عملوں کا دوسرا نام، متوازیت ہمیں لغویات میں پہنچا

شکل نمبر ۲

انسان
نفسیہ — عصبیہ
ا — ا
م — ب
ن — ج
و — د
وغیرہ — وغیرہ

دیتی ہے، مثلاً اوس کے مطابق اگر اس وقت میں لکھ رہا ہوں، تو لکھنے کا عمل جو عصبی اور مغزی ہے،
خود بخود جاری ہے، اور میرے ذہن، شعور اور نفس کا اس پر کوئی اثر نہیں، بلکہ وہ محض ایک
تماشائی کی حیثیت سے متوازی سلسلہ میں ساتھ جارہے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہمارے جسمی فعل
و عمل کے تعین میں ہمارے نفس و ذہن کو ایسا ہی اختیار حاصل ہے، جیسا کہ ہمارے مغز کو یہ
دعوی بالکل لغو ہے، کہ جسمی افعال کا سلسلہ نفس و ذہن کے اثر سے آزاد رہ کر چل سکتا ہے یا
چل رہا ہے، نفس اور مغز میں تفاعل ہے، اور یہ تفاعل ہر لحہ اور ہماری شخصیت کے ہر پہلو اور شعبہ
میں جاری ہے، متوازیت نے اپنے غلط نظریہ سے جسم و روح یا نفس و مغز کے تقابل کو
وہ اساسی اور قطعی اہمیت دے دی ہے، جس کے لئے درحقیقت نہ گنجائش ہے اور نہ دلیل
یہ نظریۂ تفاعلیت علمی حلقوں میں اس قدر مقبول نہیں ہوا، جس قدر کہ نظریۂ متوازیت
بھی دو مفروضے ہیں اور ہمیں ان دونوں کو ذرا غور سے دیکھنا چاہیئے،

۷۔ متوازیت کے حق میں دو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں، اور دونوں دلیلوں میں سبھی پہلو

غالب ہے،

(۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر متوازیت کو ترک کر کے نظریہ تفاعلیت قبول کر لیا جائے تو قانون
تحفظ قوت[۱] کی شکست لازم آتی ہے، اور چونکہ یہ قانون نہایت اہم اور صحیح ہے، اس لئے جو نظریہ
اس کے خلاف جاتا ہے، وہ خود غلط ٹھہرا، اور جو نظریہ (یعنی متوازیت) اس غلط نظریہ (یعنی تفاعلیت)
کا مقابل ہے، وہ صحیح ثابت ہوا، یعنی تفاعلیت کے ابطال سے متوازیت کی صحت ثابت ہوتی ہے،
تفاعلیت سے قانون تحفظِ قوت کی شکست کیسے ہوتی ہے،؟ اس طرح کہ اگر ہم یہ مان
لیں کہ جسم یا مغز کا فعل اور اثر روح یا ذہن پر ہوسکتا ہے، تو اس کے معنی یہ ہوے کہ مادی قوت
ذہنی قوت میں بدل گئی یعنی نظام عالم میں جو مجموعی مقدار مادی قوت کی موجود تھی، اس کا کچھ
حصہ ذہنی قوت میں منتقل ہوگیا، اور مادی قوت کی مقدار میں کمی واقع ہوگئی، اس طرح اگر
یہ مان لیا جائے کہ روح یا ذہن یا شعور کا فعل و اثر جسم یا مغز پر ہوسکتا ہے، تو اس سے یہ لازم
آیا کہ ذہنی قوت کا کچھ حصہ مادی قوت میں داخل ہوگیا، اور اس طرح نظام عالم میں مادی قوت
کی مجموعی مقدار میں کچھ اضافہ ہوگیا، دونوں حالتوں میں قانونِ تحفظ قوت ٹوٹ جاتا ہے،
کیونکہ تحفظ قائم نہیں رہتا، مادی قوت یا تو کم ہوجائے گی، اور یا زیادہ، کیا یہ اعتراض
صحیح ہے،؟

---

[۱] قانونِ تحفظ قوت یہ ہے کہ نظام عالم میں "قوت" کی مجموعی مقدار مقرر اور محدود ہے، اس میں نہ کمی
ہوسکتی ہے، اور نہ زیادتی، صرف صورتیں بدل سکتی ہیں، مثلاً آپ کھانا کھاتے ہیں، اور اپنے اندر
نئی قوت اور صحت محسوس کرتے ہیں حالانکہ بھوک کی حالت میں آپ اپنے آپ کو کمزور محسوس
کرتے تھے، یہ قوت کہاں سے آئی؟ جواب ملتا ہے کہ غذا میں جو قوتیں چھپی تھیں، وہ آپ کی صحت
کی صورت میں ظاہر ہوئی ہیں،

نظریہ تفاعلیت کی طرف سے اس اعتراض کا یہ جواب ملتا ہے کہ

(۱) اوّل تو یہ دعویٰ ہی غلط ہے، کہ قانونِ تحفظِ قوت بالکل اٹل، واضح اور ناقابلِ شکست قانون ہے، اسے قانون کہنا بھی صحیح نہیں، اور خود اس قانون کے موجد اسے ہرگز عالمگیر اہمیت اور وسعت نہیں دیتے، درحقیقت یہ قانون نہیں ہے، بلکہ ایک تعمیم ہے، جو مادی دنیا کے چند شعبوں میں مشاہدہ اور تجربہ کی بنا پر قائم کی گئی ہے، لیکن اس تعمیم کی نظری حیثیت بہت کمزور ہے، اس لئے اسے صرف تعمیمِ تجربی کہہ سکتے ہیں، قانون کا لقب اس کے لئے صحیح نہیں، اس لئے جو اعتراض اس تجربی تعمیم کی بنیاد پر قائم کیا گیا ہے، وہ صحیح اور قطعی نہیں ہو سکتا، کیا ہمارے پاس کوئی دلیل یا وجہ ایسی موجود ہے جس کی بنا پر ہم یہ حکم لگا سکیں کہ نظامِ عالم کی مادی قوت کی مقدار اس طرح محدود، محصور اور بستہ ہے کہ نہ تو اس میں اضافہ ہو سکتا ہے، اور نہ کمی؟ ایسی کوئی وجہ و دلیل موجود نہیں تھی، اس لئے ایک تعمیم کو وہ اہمیت نہیں دی جا سکتی جو ایک قانون کو حاصل ہوتی ہے، تعمیم کا نام ہی ظاہر کرتا ہے کہ یہ کلیہ بہت کم مثالوں کی بنا پر قائم کیا گیا ہے، اور ان مثالوں سے متعلق حلقہ شہادت کے باہر، تعمیم کا کلیہ اپنی اہمیت کھو بیٹھتا ہے،

(۲) تحفظِ قوت کی تعمیم کو اگر ذرا غور سے دیکھا جائے تو اسکی کمزوری اور کھلتی ہے کہا جاتا ہے، کہ قوت یا توانائی کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک تفاعل بالفعل (توانائی بالفعل) یہ ہوگی کسی جسم کی استعداد عمل اپنی حرکت کے لحاظ سے۔ اور دوسری تفاعل بالقوت (توانائی بالقوت) یعنی کسی جسم کی استعدادِ عمل بلحاظ ان قوتوں کے جو اس کے اور دوسرے اجسام کے تعلق سے پیدا ہوتی ہیں، آسان لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک واضح اور حرکی صورت ہے، یعنی وہ صورت جس میں عمل ظاہر ہو رہا ہے، اور قوت عمل کی صورت پکڑ رہی ہے، مثلاً پتھر شیشہ پر گرا،

اور شیشہ ٹوٹ گیا، اس حالت میں پتھر کی قوت حرکی اور واضح تھی، دوسری صورت وہ ہوتی ہے جس میں قوت عمل میں ظاہر نہیں ہو رہی ہے، بلکہ ہماری آنکھوں سے غائب ہو کر کسی شے میں مخفی یا مضمر ہو گئی ہے، مثلاً میں ایک پتھر اٹھا کر اپنے مکان کی اوپر والی چھت پر لے جاتا ہوں، پتھر کو اوپر لیجانے میں میں نے قوت خرچ کی، (یعنی میری یہ قوت حرکی تھی) لیکن آخر اس صرفِ قوت کا نتیجہ کیا ہوا؟ تحفظِ قوت کا قانون کہتا ہے، کہ قوت صورتیں بدلتی رہتی ہے، لیکن نہ کم ہوتی ہے نہ زیادہ، اور ضائع ہرگز نہیں ہوتی، اس لئے پتھر کو اوپر لیجانے میں جو قوت میں نے صرف کی ہے، وہ بھی ضائع نہ ہوئی ہوگی، اب وہ قوت کس طرح میری آنکھوں سے پوشیدہ ہے،؟ جواب ملتا ہے، کہ وہ قوت زیادہ تر اس پتھر ہی میں مخفی و مضمر ہے، لیکن کیا اس پتھر کی شکل و صورت، حجم، اجزا، کی تعداد یا ان کی ترکیب میں میری قوت کے صرف سے کوئی خفیف سا خفیف فرق بھی پڑا ہے؟ ہرگز نہیں، پتھر ویسا ہی ہے، جیسے پہلے تھا، تو پھر اس کا کیا ثبوت ہے کہ میری صرف شدہ قوت پتھر میں مخفی و مضمر ہے،؟ جواب ملتا ہے، کہ پتھر کو ذرا چھت سے لڑھکا کر دیکھئے، جب نیچے فرش پر گرے گا، تو اس زور سے گریگا کہ جس سل پر پڑے گا، اسے توڑ دے گا، حالانکہ پہلے جب وہ پتھر اس سل پر پڑا تھا، تو بالکل بے ضرر تھا، سل کا اس طرح ٹوٹ جانا ثبوت ہے اس بات کا کہ میری قوت ضائع نہیں ہوئی تھی، بلکہ پتھر میں مضمر ہو کر اس کی تخریبی طاقت کو شدت سے بڑھا گئی تھی اب سوال یہ ہے کہ ایک قوت کے دوسری چیزوں میں اسطرح چھپ جانے یا مضمر ہو جانے کو ہم سمجھ کیسے سکتے ہیں؟ ایک قوت دوسری صورت میں بدل کیسے جاتی ہے؟ بدلنے کا طریقہ کیا ہے؟ ان سوالات کا جواب نہیں ہمیں صرف یہ بتایا جاتا ہے کہ قوت کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک حرکی یا ظاہر دوسری مخفی و مضمر، ایک بالفعل اور دوسری بالقوۃ۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا جا سکتا،

یہاں متوازیت کا مخالف اور تفاعلیت کا حامی بول اٹھتا ہے، کہ جب آپ قوت

کی مخفی اور بالقوۃ صورت کو نظام عالم کی مجموعی قوت میں شامل کر سکتے ہیں، تو آپ کو کیا حق حاصل ہو کہ ذہنی قوت کو اس نظام عالم سے خارج کر دیں، ذہنی قوت اپنے مفہوم اور طریق کار میں ذرہ برابر بھی مخفی قوت سے زیادہ مبہم یا ناقابلِ فہم نہیں ہے،

(۳) تحفظِ قوت کی تیمم کی بنیاد پر جو اعتراض تفاعلیت کے خلاف (اور متوازیت کے حق میں) پیش کیا گیا تھا، اسکی کمزوری، بلکہ خود تحفظِ قوت کے پورے نظریہ کی کمزوری سب سے زیادہ اس حقیقت سے کھل جاتی ہے، کہ خود قوت کا تصور ہی ابہام سے خالی نہیں، آخر قوت سے مراد کیا ہے، ؟ قوت سے مراد ہے کام کرنے یا فعل کے صادر ہونے کی قابلیت، جہاں بھی کام یا فعل ہوگا، اور جس صورت میں بھی وہ ظاہر ہوگا، وہ قوت کا مظاہرہ ہوگا، اس معنی میں ذہنی یا شعوری یا روحانی فعل اُسی طرح کام کہلایا جائے گا، جس طرح کہ مادی یا کیمیاوی یا حیاتی عمل اور ردِ عمل، قوت کی کوئی ایسی تعریف موجود نہیں ہے، جس کے مفہوم اور تضمن میں ذہنی، شعوری یا روحانی افعال کو بالتصریح خارج کیا جا سکے، حقیقت تو یہ ہے، کہ انسانی شعور کے ذاتی احساس قوت کو اگر خارج کر دیا جائے تو تصور قوت اپنے اصلی مفہوم اور روح سے خالی ہو جائے گا اگر مجھے خود اپنے نفس میں قوت کا احساس نہیں ہے، تو میں کسی اور شے میں اُس کی موجودگی کا قیاس کیسے کر سکتا ہوں،

یہاں اس بحث کو لمبی کرنے کی ضرورت نہیں ہے، جو کچھ اوپر لکھا گیا ہے، وہ یہ ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ جسم و ذہن کی تفاعلیت کے نظریہ کے خلاف قانونِ تحفظِ قوت کو پیش کرنا بے سود ہے، نہ تو یہ قانون اٹل ہے، نہ اسکی حیثیت تیمم سے زیادہ ہے، نہ وہ ابہام اور مغالطے سے بالکل پاک ہے، نہ اس کے حدود مقرر ہیں، نہ خود لفظِ قوت ہی ابہام سے خالی ہے، اور نہ اس قانون یا تیمم کی صحت سے جسم و ذہن کی تفاعلیت ناممکن ثابت ہوتی ہے،

(ب) دوسری دلیل جو نظریۂ تفاعلیت کے خلاف (اور اس کے مخالف نظریہ متوازیت

کے حق میں) پیش کی جاتی ہو، یہ ہے کہ آخر جسم و ذہن دو ایسی متضاد اور مختلف چیزوں میں تفاعلیت (یعنی باہمی عمل و ردِ عمل) ہو کیسے سکتا ہو، ؟ ایک مادی چیز دوسری غیر مادی ایک مکان میں محدود دوسری مکان سے آزاد، ایک کثیف دوسری کثافت کی ضد، ایک فانی اور دوسری شاید غیر فانی۔ ایسی متضاد چیزوں میں تفاعل و تعامل ناممکن محض ہے، کیونکہ ہم ایسے تفاعل کو نہ تو سمجھ سکتے ہیں، اور نہ اس کا تصور ہی کر سکتے ہیں،

یہ اعتراض بھی سلبی ہو اور اس سے نتیجہ یہ نکالا گیا ہے، کہ چونکہ جسم و ذہن کا باہمی تفاعل ناقابل فہم و ادراک ہے، اس لئے جسم و ذہن کی حالتیں دو متوازی سلسلوں ہی میں جاری رہ سکتی ہیں (جیسا کہ متوازیت کا دعوی ہے) لیکن نظریہ تفاعلیت کے حامیوں کی طرف سے اس اعتراض کا بھی قاطع جواب ملتا ہے، البتہ اُن کا جواب بالمثل ہو،

(۱) مثلاً اس کا سوال ہے کہ کب آپ مادی اجسام کا تفاعل (یعنی ان کا باہمی عمل اور ردِ عمل) سمجھ چکے ہیں، ؟ کیا آپ کو اس حقیقت کا مکمل فہم و ادراک ہو چکا ہو کہ جب ایک مادی شے دوسری مادی شے پر اثر کرتی ہے، تو یہ اثر اس دوسری شے میں کیسے نفوذ پاتا ہو اور اس میں وہ کیسے جاری و ساری ہو جاتا ہے، ؟ مثلاً کیا آپ اسکی وجہ بتا سکتے ہیں کہ اگر میں چار یا پانچ کتابیں ساتھ ساتھ رکھ کر قطار بنا دوں اور پھر ایک اور کتاب کو قطار کے سرے کی کتاب سے زور سے ٹکرا دوں (لیکن سرے والی کتاب کو ہلنے نہ دوں) تو قطار کی آخری کتاب آگے سرک جائے گی، اور درمیان والی کتابیں ویسی کی ویسی رہیں گی؟ آپ فرمائیں گے کہ ٹکر کا زور یعنی قوت کتابوں میں سے گذرتی ہوئی آخری کتاب میں پہنچی اور چونکہ اس سے آگے کوئی رکاوٹ نہ تھی، اس لئے وہ کتاب سرک گئی، لیکن سوال یہ ہو کہ قطار کی کتابوں میں سے قوت نے راستہ کیسے بنا لیا، ؟ کس طرح یہ قوت یا زور ان کتابوں کے ذرات میں سے گذرتا ہوا آگے

نکل گیا؟ کیا اس قسم کے سینکڑوں ہزاروں مشاہدات کا آپ کے پاس کوئی صحیح حل یا ان کے سلسلہ عمل کی ایسی تشریح موجود ہے، جسے تمام سائنسدان صحیح تسلیم کریں، ؟ ہرگز نہیں، ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

یہ ہم مان لیتے ہیں کہ تصادم یا ٹکر سے مادّہ کے ذرات میں سے زور حرکت یا قوت کی ترسیل کا منظر ہم ہر روز اپنے ماحول میں دیکھتے ہیں، اور یہ منظر اس قدر عام ہے کہ ہم اسے معمولی سمجھتے ہیں لیکن کسی چیز کا معمولی ہوجانا اس بات کے مترادف نہیں ہے کہ ہم نے اُس چیز کو سمجھ لیا ہے، یا اسکی نوعیت اور حقیقت کو ہم پا گئے ہیں، سچ تو یہ ہے کہ ایسے عام مناظر سب سے زیادہ پیچیدہ ثابت ہوتے ہیں اور ان کا عام اور معمول ہونا ہمیں دھوکے میں ڈالے رکھتا ہی غرض، مادی اجسام کا تفاعل اس وقت تک نہیں سمجھا جا سکا، تو پھر کس منہ سے ہم کہہ سکتے ہیں، کہ چونکہ جسم و ذہن کا تفاعل ہماری سمجھ میں نہیں آتا، اس لئے وہ سرے سے ممکن ہی نہیں ؟ ہم صرف یہی پوچھ سکتے ہیں، کہ عام مشاہدہ کیا کہتا ہے، ؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ روزمرہ کا مشاہدہ جسم و ذہن کے تفاعل کو مادی اجسام کے تفاعل سے بھی زیادہ عام اور معمولی پاتا ہی،

(۲) پھر یہ دیکھئے کہ طبیعیات جدید مادی اجسام کے تفاعل کی بعض ایسی صورتوں اور حالتوں کو بلا چون و چرا تسلیم کرتی ہے (اور صحیح طور پر تسلیم کرتی ہے) جن کی حقیقت و نوعیت کے متعلق ہماری فہم ابھی ابتدائی منزل سے بھی نہیں گذری، مثلاً کیا ہمیں کششِ ثقل کی حقیقت و نوعیت کا صحیح فہم و ادراک ہے، ؟ ہرگز نہیں، ہم صرف یہ دیکھتے ہیں کہ مادی اجسام میں ایک ایسا رشتہ موجود ہے، جس کے طریقِ کار کو ہم ایک قسم کے عددی اور حسابی قانون میں بیان کرسکتے ہیں، لیکن یہ قانون صرف یہ بیان کرتا ہی کہ وہ مادی اجسام میں کششِ ثقل اِس خاص پیمانہ پر ہوتی ہے لیکن کیوں ہوتی ہے اور یہ کشش ہے کیا چیز؟ ان کے متعلق سائنس اور اس کا یہ قانون خاموش ہیں، مشاہدہ ہمیں یہ منظر دکھاتا ہے، اس لئے ہمارا فرض ہی کہ اس منظر کو صحیح الفاظ میں قلمبند کردیں،

یعنی اسے قانون کی شکل دیں، لیکن یہ قانون اس کشش کی علّت کے متعلق بالکل خاموش ہی، اب فہم و ادراک کے نقطۂ نظر سے مادی اجسام میں کششِ ثقل جسم و ذہن کے تفاعل سے کہیں زیادہ بعید از خیال اور عجیب ہے، لیکن چونکہ مادی اجسام کا یہ تفاعل ہمارے مشاہدہ سے ثابت ہے، اسلئے علمی دیانت کا تقاضا ہے، کہ اسے صحیح صحیح طور پر بیان کر دیا جائے، اسی طرح جسم و ذہن کا تفاعل بھی مشاہدہ سے ثابت ہی اس لئے علمی دیانت کو یہاں بھی اپنا فرض ادا کرنا چاہئے، اور اس تفاعل کو صحیح صحیح طور پر قلمبند کر دینا چاہئے، بعد میں جب علم کی وسعت بڑھتی جائے گی، اور ہمارے فہم و ادراک کی تیزی اور باریک بینی ترقی کرے گی، تو جس طرح ہم مستقبل میں کششِ ثقل کی حقیقت و نوعیت کے فہم کو ممکن سمجھتے ہیں، اسی طرح ہمیں جسم و ذہن کے تفاعل کا فہم بھی ممکن سمجھنا چاہئے، بہرحال علمی دیانت کا تقاضا یہ ہے کہ امور واقعہ سے جان بوجھ کر چشم پوشی نہ کیجائے، یہ امر واقعہ ہے کہ کششِ ثقل (یعنی مادی اجسام میں تفاعل) مادی دنیا میں جاری و ساری ہے، اسی طرح یہ بھی امر واقعہ ہے کہ عالمِ حیات کے ایک کثیر حصہ میں جسم و ذہن کا تفاعل بھی جاری و ساری ہے،

(۳) صرف حقیقتِ امر ہی کو اگر مدِ نظر رکھا جائے تو ہمیں ایک قدم اور آگے بڑھنا چاہئے، کیا یہ سچ نہیں ہی کہ جب سے انسان عالمِ شعور میں آیا ہی اُس نے اپنے جسم و ذہن (یا جسم و روح) کے تفاعل کو سب سے زیادہ بین حقیقت تسلیم کیا ہی، ؟ اور حقائق سے وہ انکار کرتا رہا ہے، لیکن اِس حقیقت کے انکار کی نہ تو اُسے کبھی جرأت ہی ہوئی ہے، اور نہ اس کے دل میں اس کا وہم تک گذرا ہے، کہ اس حقیقت کا انکار ممکنات میں سے ہے، انسان نے تہذیب کے ارتقا میں ہزاروں سال گذارے اور پھر اُسے کششِ ثقل کا خیال آیا، لیکن جسم و ذہن کا تفاعل اس کے شعور کے لئے اولیات کا کام دیتا رہا ہے، مادی اجسام کے تفاعل کا ادراک اسے بتدریج اور ہزاروں ٹھوکریں کھانے کے بعد ہوا ہے، لیکن یہ حقیقت اسے اپنی شعوری زندگی کے پہلے ہی دن سے معلوم ہے کہ اگر چاہوں (ذہن) تو

باز و ہلا سکتا ہوں، (جسم) اگر پاؤں میں کانٹا چبھ جائے (جسم) تو درد محسوس ہوتا ہے، اور طبیعت کا توازن بگڑ جاتا ہے، (ذہن) یعنی اُسے یقین ہے کہ میں اپنے خیالات سے اپنے جسم کو متاثر کرسکتا ہوں اور اپنے جسم سے اپنے خیالات کو متاثر کرسکتا ہوں، جہاں تک ہر انسان کے ذاتی مشاہدہ کا تعلق ہے، جسم و ذہن کے تفاعل سے زیادہ صاف اور کھلی ہوئی حقیقت کوئی نہیں، تفاعل کی نوعیت (خواہ تفاعل مادی اجسام میں ہو یا جسم و ذہن میں) ابھی سائنس کے لئے ایک عقدہ سا بن کر رہ گئی ہے، لیکن قیاس یہی چاہتا ہے کہ اس عقدہ کی کشائش ذہن و جسم کے تفاعل کے بغور مطالعہ سے ہوگی.

(۴) ہر استقرائی[1] علم کی ترقی کی دو منزلیں ہوتی ہیں، اول منزل بیانیہ- دوسری منزلِ علّیہ- بیانیہ منزل میں اس علم کے لئے ضروری ہوتا ہے، کہ اپنے سے متعلق حوادثِ قدرت کو صحیح صحیح طور پر بیان کردے، تاکہ ان کے خط و خال اُن کے طرقِ کار اور ان کے متعلق باقی ضروری معلومات بلا کم و کاست قلمبند ہو جائیں- اس بیانیہ منزل میں کئی ایک تعمیمیں بھی ہاتھ آتی ہیں، اور ہر تعمیم اپنے اندر ایک بیانیہ قانون کی اہمیت رکھتی ہے، اس منزل کے طے ہونے کے بعد (اور بعض علوم میں اس منزل کے طے ہونے سے پہلے بھی) دوسری منزل یعنی منزل علّیہ شروع ہو جاتی ہے، اس منزل میں بھی ضروری ہوتا ہے، کہ ہر تعمیم کی وجہ اور علت ڈھونڈھی جائے، ہر امر کے متعلق کیوں، کیسے، کہاں سے، کس وجہ سے وغیرہ سوال کئے جائیں، اور ان کا حل ڈھونڈا جائے، یہی منزلِ اُس علم کی اصل آزمایش، اس کے درجہ کا حقیقی معیار اور اخیر میں اس کا معراج بنتی ہے، جہاں تک علومِ جدیدہ کا تعلق ہے، وہ اس دوسری منزل کے ابتدائی مرحلوں

[1] استقرائی علم سے مراد سائنس کے وہ شعبے ہیں جن کا انحصار تمام تر مشاہدۂ فطرت و قدرت اور تجربہ پر ہے- جسے عوام سائنس کہتے ہیں وہ علوم استقرائیہ کا مجموعہ ہے،

سے ابھی پار نہیں ہوئے، اور ان کی ترقی کے راستہ میں ایک مہیب پتھر جو پڑا ہے، وہ یہی تفاعل کا عقدہ ہے، اس کے حل کے لئے سائنس کے لئے ضروری ہے، کہ جسم و ذہن کے تفاعل کی جس قدر مثالیں بھی اُسے مل سکیں، ان کو بیانیہ تعمیموں، کلیوں اور عمومیات کی شکل و صورت میں ڈھالا جائے اور پھر ان ہی سے جو چھوٹی چھوٹی اور کم مرتبہ ہوں، ان عمومیات کو چند بڑی اور زیادہ اہم تعمیموں اور کلیوں میں سمیٹا جائے- اس طریق کار سے مواد ترتیب پا جائے گا، اولیات طے ہوں گی، قوانین وضع ہوسکیں گے، اور پھر آخری حصار پر حملہ کے لئے (یعنی تفاعل کی علیت کی دریافت کے لئے) راستہ صاف ہو جائے گا، اس لحاظ سے عضوی نفسیات کی اہمیت جدید سائنس کے لئے بہت زیادہ ہے،

(باقی)

فتوح السلاطین

از

سید صباح الدین عبدالرحمن (علیگ) رفیق دارالمصنفین

(۴)

ترمہ شیرین کا حملہ

آگے چل کر فتوح السلاطین میں ترمہ شیرین کے حملہ کا بیان آتا ہے، برنی نے اس حملہ کے متعلق کچھ بھی نہیں لکھا ہی، تاریخ مبارک شاہی میں اس کا ذکر ہے، اور اس حملہ کی تاریخ ۷۲۹ھ یعنی دیوگیر کی پہلی تبدیلی کے بعد اور دوسری تبدیلی سے پہلے مذکور ہے. فرشتہ نے اسکی تاریخ ۷۲۷ھ لکھی ہے، جو غلط ہے، ترمہ شیرین کے حملہ کی تفصیل ہر مورخ نے بالکل مختلف لکھی ہے، فتوح السلاطین میں ہے، کہ ترمہ شیرین سندھ کے حدود سے گذر کر ملتان اور پھر میرٹھ آیا، اس کے بعد عصامی رقمطراز ہے،

چو از پیک بشنید شاہ این خبر — کہ آمد صف فتنہ نزدیک تر

بدان پور بغرا بفرمود شاہ — کہ راند سبک سوئ میرٹھ سپاہ

برد با خود آن سرکش نامدار — ز تازی سواران یل دہ ہزار

. . . .

چو فرمان شہ پور بغرا شنید — بزد کوس و افواج بیرون کشید

بمیرٹھ چو زد خیمہ آں سرفراز — ہمی جست فرصت پئ ترک تاز

مغلوں کو شکست ہوئی، ترمہ کا بھانجہ گرفتار ہوا، اور مغل بھاگے،

خبر چون بشاہ سرافراز گشت — کہ از ہند فوج مغل باز گشت

بزد کوس و بر بارگی بر نشست — سپہ راند دنبال شان در نشست

خزیدہ سواری فرستاد پیش — خود آہستہ میراند بنگاہ خویش

بتھانیسر آمد چو رایات شاہ — فرستاد از آنجا فراوان سپاہ

بدنبال آن لشکر شوم پے — ہمی رفت لشکر بفرمان وے

. . . .

چو دنبال شان کرد افواج ہند — بسے خون نشان ریخت تا آب سند

پس آنگہ ز تھانیسر آن بادشاہ — رواں کرد لشکر بسوئے تختگاہ

یحیٰی سرہندی کا بیان ہی کہ

"۷۲۹ھ میں قتلغ خواجہ کا بھائی اور خراسان کا بادشاہ ترمہ شیرین ایک انبوہ لشکر کے ساتھ دہلی پر حملہ آور ہوا، بہت سے حصار فتح کئے، اور لاہور، سامانہ، اندری اور بدایون کی حد تک لوگوں کو اسیر کر لیا،.... سلطان مقابلہ کے لئے دہلی اور حوض خاص کے درمیان ایک بڑے لشکر کے ساتھ اترا، ترمہ شکست کھا کر دریاے سندھ کی طرف بھاگا، سلطان نے اپنے لشکر کے ساتھ کلانور تک اس کا تعاقب کیا، کلانور کا حصار خراب ہو گیا تھا، اس لئے مجیرالدین ابورجا (یا محی الدین ابورجا) کے حوالہ کیا کہ اس کو درست کرے، اور بعض فوجی سرداروں کو ترمہ کے تعاقب میں بھیج کر دہلی کی طرف مراجعت کی"

ابن بطوطہ اس حملہ کے پانچ برس بعد ہندوستان آیا، لیکن ہندوستان آتے وقت

۷۲۳ھ میں وہ خراسان میں ترمہ شیریں سے ملا، اس سلسلہ میں وہ لکھتا ہے،:-

"ہندوستان کا سلطان اور ترمہ شیریں ایک دوسرے کو بھائی کر کے مخاطب کرتے ہیں،
...... یوران جب ترمہ شیریں کی جگہ ماوراء النہر کا حکمراں ہوا، تو آخر الذکر کا لڑکا شاہی (اوغلی)
اسکی بہن اور بہنوئی ہندوستان آئے، ہندوستان کا بادشاہ ترمہ شیریں کا دوست تھا،
اس لئے وہ ان سے بہت لطف و کرم سے پیش آیا، اور ان کی پوری خاطر و تواضع کی، کچھ
دنوں کے بعد ایک آدمی سندھ سے آیا، اور اپنے کو ترمہ شیریں بتایا، وہ پہچان لیا گیا، لیکن
سلطان کے امراء میں خواجہ جہاں اور احمد ایاز نے اس سے کہا کہ ترمہ شیریں کی موجودگی خطرہ
سے خالی نہیں، خصوصاً جب اسکے قبیلے کے ۴۰ ہزار آدمی ہندوستان میں آباد ہو چکے ہیں، ان
کے مشورے پر عمل کر کے سلطان نے ترمہ شیریں کو اپنی مملکت سے باہر کر دیا۔"

فرشتہ کا بیان اور بھی عجیب و غریب ہے،:-

"محمد تغلق کے ابتدائی زمانہ میں جب کہ حکومت پورے طور پر مضبوط نہ ہوئی تھی، ایک اسلامی
بادشاہ مسمی ترمہ شیریں بن داؤد خان حاکم خاندان چغتائی جو اپنے وقت کا مشہور بہادر سخی اور منصف
تھا، کثیر فوج اور جرار لشکر کو ہمراہ لے کر ہندوستان ۷۲۷ھ میں آیا، اس چغتائی حاکم نے
لمغان اور ملتان سے لیکر دہلی کے دروازے تک بعض مقامات کو تو تاخت و تاراج
کیا، اور بعض شہروں پر ہمیشہ کے لئے قبضہ کر کے حوالی شہر کو اپنا لشکر گاہ بنا لیا، محمد تغلق نے
اپنے میں مقابلہ کی طاقت نہ پائی، اور عاجزی اور نیازمندی سے پیش آیا، بادشاہ نے
چند معتبر امیروں کے وسیلہ سے اپنے چغتائی حریف کی خواہش کے موافق نقد و جواہر
اس کی خدمت میں پیش کئے، اور اس طرح اپنی اور رعایا کی جان بچائی، ترمہ شیریں
خان نے نواح دہلی سے تو کوچ کیا، لیکن گجرات ہو تے ہوئے اس نے بھی کھوں کر اسکو لوٹا

اور بہت سا مال غنیمت اور بے شمار قیدی گرفتار کر کے سندھ اور ملتان کے راستے سے
اپنے وطن کو روانہ ہوا۔"

ان متضاد بیانات پر کوئی رائے قائم کرنا مشکل ہے، لیکن عصامی اور یحیٰی قریب معاصر
مورخ ہیں، اسلئے ان کے بیانات نسبتہً زیادہ صحیح قرار دیئے جاسکتے ہیں، خصوصاً جب عصامی
اور یحیٰی کے بیان میں زیادہ اختلاف نہیں، بدایونی نے یحیٰی ہی کو صحیح سمجھا ہے، اسلیے اپنی منتخب التواریخ
میں مبارک شاہی کی تحریر کو تھوڑے سے ردّ و بدل کے بعد نقل کر دیا ہے،

قراجل کی مہم

عصامی نے ترمہ شیریں کے حملہ کے بعد قراجل کی مہم (۷۳۸ھ) کا حال لکھا ہے، قراجل
کو برنی نے قراجل، یحیٰی نے قراجل، ابن بطوطہ نے قراجیل، فرشتہ، بدایونی اور نظام الدین نے
ہماچل لکھا ہے، ایک انگریز اہل قلم کا خیال ہے، کہ قراجل کو دراجل کا فارسی نام ہے، جو سنسکرت
میں کیلاش پہاڑ کے لئے مستعمل ہوتا تھا، مگر موجودہ دور کے بعض ارباب تحقیق کی رائے ہے، کہ قراجل
کو دراجل نہیں، بلکہ کماچل کا فارسی نام ہے، اور کماچل موجودہ کمایوں، گڑھوال کا پرانا نام تھا، جو ہماچل
قراجل ہمالیہ کی ترائی کا علاقہ تھا، ہمالیہ ہی کی نسبت سے شاید فرشتہ، بدایونی اور نظام الدین نے
قراجل کو ہماچل لکھا ہے، (چل کے معنی سنسکرت میں پہاڑ ہیں) مورخین صرف قراجل لکھتے ہیں،
مگر یہ نہیں بتاتے کہ شاہی فوج اس کے کون سے حصہ میں گئی، ابن بطوطہ نے اس مہم کے سلسلہ میں دو جگہوں
کے نام جدیہ اور ورنگل لکھے ہیں، جن پر شاہی فوجوں نے قبضہ کیا، مگر ان دونوں جگہوں کا تعین
کرنا مشکل ہے، کیونکہ یہ نام اس علاقہ میں اب نہیں پائے جاتے ہیں، لیکن قراجل کو کماچل تسلیم
کریں تو یہ کہنا آسان ہوگا، کہ شاہی فوج کمایوں گڑھوال کے علاقہ میں گئی،

عصامی نے اس مہم کے عجیب و غریب اسباب لکھے ہیں،:

یکے روز شہ اول بامداد
بہ گلگشت سوئے چمن سر نہاد

زنگ گشت گلزار چوں بازگشت | بہ بازار ہا کوکبہ می گذشت
بہر سوے انبوہے خلق دید | کسے بود در بیع کس می خرید
بدل گفت آں شاہ آفاق سوز | کہ معمور ست این شہر و کشور ہنوز
بتدبیر باید تلف کردشان | ہمی داشت این راز در دل نہان
وزاں جا بدار الخلافہ رسید | ہمی چارہ کشتن خلق دید
دگر روز کز غرفۂ آسمان | بر آورد سر شاہ سیارگان
بفرمود تا طبل رحل زنند | یکے بارگاہے تبلت زنند
خروش تبیرہ بگردون رسید | سپہ سر بسر خیمہ بیرون کشید
بخسرو ملک گفت فرمان روا | کہ بودے پسر خواہر شاہ را
بسر لشکرے خیمہ بیرون زند | طنابش بران سوے گردون زند
ز اقصائے دہلی سبک بگذرد | سپہ را بکوہ قراجل برد

مگر ظاہر ہے کہ یہ سبب نہیں ہوسکتا ہے، برنی کا بیان ہے:-

"اندیشۂ ششم سلطان محمد کہ اعمال آن واسطہ خرق حشم مستقیم شدہ گشت اندیشہ ضبط کوہ قراجل بودہ است و سلطان محمد را خاطر گشت کہ چون کشش نہادہاے ضبط خراسان و ماوراء النہر در کار شدہ است کوہ قراجل کہ در راہ نزدیک میان ممالک ہند و ممالک چین حائل و حجاب شدہ مضبوط علم اسلام گردد تا راہ درآمد اسپ رفتن لشکر آسان شود"

لیکن خراسان اور ماوراء النہر کے راستہ میں قراجل کیسے آسکتا ہے، ہندوکش کی مقررہ راہ کو چھوڑ کر قراجل ہوکر خراسان جانا خلافِ عقل بات معلوم ہوتی ہے، چین کی تسخیر کی مہم میں قراجل حائل ہوسکتا تھا، شاید اسی غلطی کو محسوس کرکے فرشتہ نے لکھا ہے،

"اندیشۂ فرستادن لشکر کوہ ہماچل چنین است کہ سلطان بفکر تسخیر ولایت چین ہماچل کہ مابین ولایت چین و ہندوستان افتادہ .... وہر چند ارکان دولت بکنایہ و تصریح معروض داشتند کہ این فکر مناسب نیست وہرگز نبودہ کہ بادشاہ ہندوستان یک ذرع زمین ازان ممالک بتصرف درآوردہ وقبول نکردہ چوں خسرو ملک و امرائے بیچارہ کہ بجز اطاعت چارہ نداشتند روانہ شدہ بکوہستان مذکور درآمدند جاہاے مناسب قلعہا بستہ و جمعیتے از پیادہ و سوار سپردہ بیشتر شدند، چوں بسیارے از کوہ ہمائے ہماچل راہ طے کردہ بحوالی شہرہاے سرحد چین رسیدند و عظمت و شوکت امرائے چین مشاہدہ کردند و محکمے حصار و تنگی راہ ہا و کمی علف بخاطر آوردند خوف و ہراس بر ضمائر ایشان مستولی شدہ عازم مراجعت گردیدند"

لیکن فرشتہ کے علاوہ کسی اور مورخ کے بیان سے یہ ظاہر نہیں ہے کہ سلطان محمد تغلق نے چین فتح کرنے کے لئے کوئی مہم بھیجی، برنی کی عبارت ہم پڑھ چکے ہیں یحییٰ لکھتا ہے:-

"و فرمود تا کوہ قراجل کہ میان ممالک ہند و چین حائل شدہ است ضبط کنند، ہشتاد ہزار سوار با سران لشکر نامزد کرد و فرمود از آنجا کہ در گھٹی درآیند در راہ تھانہا مستقیم کنند، تا لشکر را بوقت بازگشتن دشواری نباشد"

یحییٰ کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے، کہ سلطان تغلق صرف قراجل کے علاقہ کو اپنی مملکت میں شامل کرنا چاہتا تھا، اور یہ بات ابن بطوطہ کی تحریروں سے بالکل واضح ہوجاتی ہے، وہ لکھتا ہے کہ

"کوہ قراجل ایک بڑا پہاڑ ہے، جس کا طول تین مہینے کے سفر کا ہے، اور دلی سے دس منزل کے فاصلے پر واقع ہے، اس کا راجہ بہت بڑے راجاؤں میں ہے، بادشاہ

نے ملک نکبیہ کو ایک لاکھ سوار اور پیادہ دے کر اس پہاڑ میں لڑائی کے لئے بھیجا اس نے شہر جدیہ پر جو پہاڑ کے نیچے واقع تھا قبضہ کر لیا، .... شاہی لشکر نے ورنگل کو بھی جو اس پہاڑ کے اوپر تھا، فتح کر لیا، اور بادشاہ کو مبارکباد بھیجی، .... جب برسات کا موسم آیا، تو لشکر میں بیماری پھیل گئی، ..... امیر نکبیہ نے تمام خزانے اور جواہر لوگوں کو تقسیم کر دئے کہ ان کو پہاڑ کے نیچے لیجائیں، ہندوؤں کو خبر ہوئی، تو غاروں اور تنگ جگہوں میں بیٹھ گئے، اور راستہ روک لیا، .... اس طرح بہت سے آدمی مر گئے، لشکر میں سے فقط تین آدمی بچ کر باہر آئے"۔

برنی کا بیان ہے کہ دس آدمی واپس آئے، مگر اس سلسلہ میں عصامی نے بہت سی ایسی باتیں لکھی ہیں جو قطعاً صحیح نہیں،

سید جلال کی بغاوت

قراجل کی مہم کے بعد عصامی محمد تغلق کے عہد کی پے در پے بغاوتوں کا ذکر کرتا ہے، ان بغاوتوں کی ترتیب اور تاریخی کتابوں سے مختلف ہے مگر ہم عصامی کی ترتیب ہی کو پیش نظر رکھ کر ان پر روشنی ڈالنے کی کوشش کریں گے،

سب سے پہلے سید جلال حاکم معبر کی بغاوت کا ذکر ہے، عصامی نے حسب معمول اس کی کوئی تاریخ نہیں لکھی ہے، برنی اور ابن بطوطہ کے یہاں بھی کوئی تاریخ مذکور نہیں، یحییٰ، فرشتہ، اور بدایونی نے [illegible]ھ لکھی ہے، (بدایونی نے غلط فہمی میں جلال الدین احسن شاہ کو بہمنی خاندان کے بانی حسن گانگو سے خلط ملط کر دیا ہے) مگر الہ آباد یونیورسٹی کے ایک پروفیسر کا خیال ہے، کہ اس بغاوت کی تاریخ ۷۳۵ھ تھی، کیونکہ جلال الدین نے جیسا کہ ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ بغاوت کا علم بلند کرنے کے ساتھ ہی اپنے نام کا جو سکہ جاری کیا تھا اسی میں تاریخ ۷۳۵ھ لکھی ہوئی ہے، جس سے تحقیق ہوتی ہے، کہ جلال الدین ۷۳۵ھ میں باغی ہو کر بادشاہ بن چکا

تھا، (دیکھو ہسٹری آف دی قرونہ ٹرکس، انڈین پریس الہ آباد، ص ۴۲-۱۴۱)

برنی کا بیان ہے کہ سلطان محمد تغلق جب قنوج میں تھا تو اسکو اس بغاوت کی خبر ملی، وہ دہلی آیا، اور فوج کو مرتب کر کے معبر روانہ ہو گیا، ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ سلطان روانہ ہونے سے پہلے ایک گانوں کوشک زر میں ٹھہرا، جہاں آٹھ دن تک سامان فراہم کرتا رہا، پھر خواجہ جہان کو فوج کیساتھ آگے روانہ کیا، خواجہ جہان دھار پہونچا تھا، کہ اس کے بھانجے نے سازش کر کے اس کو قتل کرنا چاہا، مگر وہ مع اپنے ساتھیوں کے گرفتار کر کے بادشاہ کے پاس بھیجدیا گیا، جس نے ان کو ہاتھی کے پانوں سے کچلوا دیا، اس کے بعد محمد تغلق کوچ کر کے دولت آباد پہونچا، عصامی نے اس کو بہت ہی اختصار سے لکھا ہے، برنی کا بیان ہے کہ دولت آباد پہونچکر محمد تغلق نے امراء واکابر سے سخت مطالبے کئے اور پھر تلنگ کی طرف روانہ ہوا اور جب ورنگل پہونچا تو وہاں ایسی وبا پھیلی کہ اس کی فوج کے بہت سے سپاہی مر گئے، اور وہ خود علیل ہو گیا، فتوح السلاطین میں بھی یہی مذکور ہے،

سلطان معبر نہ جا سکا، اور دیوگیر واپس ہوا، اس کی علالت مرض الموت سمجھی گئی، اور سلطنت میں بغاوت ہو گئی، چنانچہ محمد تغلق ملنگ اور دیوگیر کے راستہ ہی میں تھا کہ اس کو دولت آباد کے حاکم ملک ہوشنگ کی بغاوت کی خبر ملی،

ہوشنگ کی بغاوت

برنی، نظام الدین، بدایونی اور فرشتہ نے ہوشنگ کی بغاوت کا ذکر نہیں کیا ہے، لیکن عصامی نے کیا ہے،

بعہدی نشستہ ہمی رفت شاہ — الاغی درآمد در اثنائے راہ

دعا گفت و بنہاد سر بر زمین — ہمی گفت کاے ملجاء آدمین

ہما خان قتلغ مرا بے درنگ — فرستاد بر شاہ فیروز جنگ

یکے راز پنہانیش گفت خان — کہ این راز در سمع خسرو رسان

بگو کاے جہانگیر فیروز جنگ — ہے شد کہ برگشت از شہ ہشنگ

زاقصائے اقلیم شہ عطف کرد بکوہ بدسرا شدآن سست مرد
چو اندر حوالی سپہ در رسید شہنشہ سپہ را بجپاکشید،
بہرچند کان بارۂ پائدار بنہ جائے ہندوستگاہ فرار
نزول سپہ کرد آن سرفراز سپہ راند ہر سوپئے ترک تاز
بگوش ہشنگ این خبرچون فتاد بزو سرو ازان مرز بیرون فتاد
باقصای کوکن گریزان برفت زاشترولی اشک ریزان برفت
وریغاچنان شہسوار دغا کہ در شب شنگا فد سرموے را
سلحدست وچالاک وچابک سوار باقصائے ہندوستان نامدار
دلاور بود ست فیروز جنگ بہر کار یکا بیعنی ہوشنگ
غرض چون کہ بشنید کان نابکار سپردہ است کوکن عنان فرار
بفرمود کان خان قتلغ خطاب روو زود بر دستش ارد شتاب
سپارد بدستش امان نامہ را بحضرت کشد مرخود کامہ را
بفرمان شہ خان فیروز جنگ جریدہ روان شد بسوئے ہشنگ
برفت ورسانید اورا بشاہ وزآنجا بکبتکہ روان شد سپاہ

سفرنامہ ابن بطوطہ اور تاریخ مبارک شاہی میں اس بغاوت کا ذکر ہے، ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ ہوشنگ ایک ہندو راجہ بربرہ کے پاس بھاگ کر چلا گیا جس کا علاقہ دولت آباد اور کوکن تھانہ کے بیچ میں تھا، سلطان تغلق نے تعاقب کرکے راجہ کے شہر کا محاصرہ کیا، راجہ ہوشنگ کو سپرد کرنے سے انکار کرتا رہا، مگر ہوشنگ خوفزدہ ہوا، اور اس شرط پر اپنے کو بادشاہ کے استاد قتلو (قتلغ) خان کے حوالہ کر دینا چاہا، کہ بادشاہ دولت آباد لوٹ جائے، چنانچہ محمد تغلق کوچ

کرکے دولت آباد چلا گیا، اور ہوشنگ قتلغ خان کے پاس آگیا جس نے اسکو اہل وعیال کے ساتھ بادشاہ کے پاس پہونچا دیا، محمد تغلق اس کے آنے سے بہت خوش ہوا، اور خلعت عنایت کیا، یحییٰ نے اس بغاوت کا حال بہت ہی مختصر لکھا ہے:۔

"......تا ملنگ رسیدہ بود کہ زحمتی شد، از آنجا بازگشت وآوازہ شائع شدہ بود، کہ سلطان را در پالکی مردہ می آرند، ملک ہوشنگ بدیدین از فتنہ متواری شد (یا بدیدبیرا رفتہ متواری شد) چون تحقیق کرد کہ سلطان زندہ است بازگشتہ بحضرت پیوست"

شاہو اور ہلاجوں کی بغاوتیں

عصامی نے شاہو گلچندر اور ہلاجوں کی بغاوتوں کا حال ایک ساتھ بہت ہی مختصر لکھا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ یہ دونوں بغاوتیں ایک ہی وقت میں ہوئیں یحییٰ کا بیان ہے کہ ملک ہلاجون نے ۷۴۳ھ میں، اور شاہو نے اس کے فوراً ہی بعد ۷۴۴ھ میں بغاوت کی، بدایونی نے شاہو کی بغاوت کو نظر انداز کر دیا ہے، لیکن ملک ہلاجوں کی بغاوت کی تاریخ یحییٰ کی تقلید میں ۷۴۳ھ ہی لکھی ہے، فرشتہ نے عصامی کی طرح شاہو کی بغاوت کا بیان ہلاجوں کی بغاوت سے پہلے لکھا ہے اور ہلاجون کی بغاوت کا فوراً ہی ذکر کرکے اسکی تاریخ ۷۴۳ھ ہی لکھی ہے، لیکن برنی کا بیان ہے کہ سلطان محمد تغلق جب معبر کی بغاوت کو فرو کرنے کے سلسلہ میں دیوگیر میں مقیم تھا تو ہلاجوں کی بغاوت اسی زمانہ میں ہوئی، اس لحاظ سے اسکی تاریخ ۷۳۵ھ ہوتی ہے، ابن بطوطہ نے اس بغاوت کی کوئی تاریخ تو نہیں لکھی ہے، لیکن اس کے بیان سے بھی صاف عیاں ہے، کہ یہ بغاوت معبر کے حاکم جلال الدین کی سرکشی کے بعد ہوئی، اس بغاوت کی جتنی تفصیل سفرنامہ ابن بطوطہ میں ہے کسی اور تاریخ میں نہیں،

اسی طرح شاہو کی بغاوت کی تاریخ ۷۴۴ھ صحیح نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ ابن بطوطہ ۷۴۳ھ میں ہندوستان چھوڑ چکا تھا، اور اس نے اس بغاوت کا ذکر اپنے سفرنامہ میں کیا ہے اور اس

سامنے شمالی ہند کی یہ آخری بغاوت تھی، محمد تغلق جب اس بغاوت کو فرو کرنے کے لئے گیا تو اس کا ذکر کرتے ہوئے ابن بطوطہ لکھتا ہے،

"بادشاہ ان دنوں ملک سندھ کو گیا ہوا تھا جب بادشاہ کو خبر پہونچی کہ میں تارک الدنیا ہو گیا ہوں، تو اس نے مجھے بلوایا، اور اس وقت بادشاہ سیوستان (سیہوان) میں تھا، میں فقیروں کے لباس میں بادشاہ کے سامنے حاضر ہوا، مجھ سے نہایت ملائمت کے ساتھ گفتگو کی، اور پھر ملازمت کر لینے کے لئے فرمایا، میں نے انکار کیا اور حج کے لئے اجازت طلب کی، بادشاہ نے اجازت دے دی.......... یہ ماہ جمادی الثانی کا اخیر اور ۷۴۲ھ تھا"

اگر مندرجۂ بالا حقائق کی روشنی میں ہلاجوں اور شاہو کی بغاوتوں کی تاریخیں علی الترتیب ۷۳۵ھ اور ۷۴۲ھ صحیح ہیں، تو پھر تعجب ہوتا ہے، کہ عصامی او یحییٰ نے دونوں کو ایک ہی زمانہ کے واقعات لکھ کر کیوں خلط ملط کر دیا ہے،

ماہرو کی سرکشی

ان بغاوتوں کے بعد عصامی نے عین الدین ماہرو کی سرکشی کا ذکر کیا ہے، جس کی تاریخ یحییٰ فرشتہ اور بدایونی نے ۷۴۱ھ لکھی ہے، لیکن یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ عین الدین کی سرکوبی کی مہم میں ابن بطوطہ محمد بن تغلق کے ساتھ تھا، اور جیسا کہ اوپر بیان ہوا ۷۴۲ھ میں وہ شاہی ملازمت چھوڑ چکا تھا، تو پھر یہ بغاوت اس سے پہلے ہوئی، برنی اور ابن بطوطہ کا بیان ہے، کہ محمد تغلق معبر کی مہم (۷۳۵ھ) پر جانے کے ڈھائی سال کے بعد دہلی لوٹا، اور دہلی میں کچھ دنوں رہکر سرگدواری گیا، جہاں وہ ڈھائی سال مقیم رہا، اور اس کے بعد عین الملک نے بغاوت کی، اس لحاظ سے اس کی بغاوت کی تاریخ ۷۴۱ھ ہو سکتی ہے، اس کے علاوہ برنی رقمطراز ہے کہ سرگدواری سے سلطان دہلی آیا، تو اس نے سکوں پر اپنے نام کے بجائے خلیفۂ بغداد کا نام اور لقب نقش کرایا چنانچہ

ایڈورڈ ٹامس کے سکوں کی فہرست میں محمد تغلق کے زمانہ کے ایک سکہ پر خلیفہ المستکفی باللہ ابوالربیع سلیمان کا نام منقوش ہے، اور تاریخ ۷۴۱ھ لکھی ہوئی ہے، اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ عین الملک کی بغاوت ۷۴۱ھ کے آخر تک ختم ہو چکی تھی،

عین الملک ماہر ظفر آباد، اور اودھ کا حاکم تھا، ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ جب ملک میں قحط پڑا تو محمد تغلق اپنا لشکر لیکر دریائے گنگ کے کنارے چلا گیا، جو دہلی سے دس منزل دور تھا جس سے ابن بطوطہ کی مراد سرگدواری ہے، یہاں عین الملک روزانہ بادشاہ کو پچاس ہزار من گیہوں چاول اور چنے مویشی کے لئے بھیجتا تھا، ایک روز بادشاہ نے حکم دیا، کہ کیمپ کے ہاتھی، گھوڑے اور خچر دریا کے پورب طرف چرنے کے لئے بھیج دیئے جائیں اور عین الملک کو ان کی نگہبانی کے لئے مقرر کیا، عین الملک کے چار بھائی اور تھے، انھوں نے عین الملک سے ملکر سازش کی کہ بادشاہ کے ہاتھی اور مویشی بھگا لیجائیں، اور عین الملک سے بیعت کر کے اس کو بادشاہ بنائیں، چنانچہ عین الملک باغی ہو کر رات کو بھائیوں کے ساتھ فرار ہو گیا، اس بیان سے بغاوت کا اصلی سبب معلوم نہیں ہوتا اور عصامی نے بھی کوئی صاف وجہ نہیں لکھی ہی،

البتہ برنی اور یحییٰ کے بیان سے بغاوت کا اصلی سبب بالکل واضح ہو جاتا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ سلطان نے دولت آباد کے ہر دلعزیز اور محبوب حاکم قتلغ خان کو دہلی بلا کر عین الملک کو اسکی جگہ پر بھیجنا چاہا، عین الملک ڈرا کہ بادشاہ دولت آباد بھیج کر اسکی ہلاکت کا سامان پیدا کرنا چاہتا ہے اسی لئے وہ کنارہ کش ہو کر باغی ہو گیا،

قنوج کے پاس شاہی لشکر اور عین الملک میں جنگ ہوئی، جس کی تفصیلات اور نتائج عصامی، ابن بطوطہ، برنی اور یحییٰ کے یہاں کم وبیش یکساں ہیں،

نصرت خاں کی بغاوت

عین الملک کی سرکشی کے بعد عصامی نے نصرت خان کی بغاوت کا حال لکھا ہی، جو ترتیب کے

لحاظ سے پہلے ہونا چاہیئے تھا، برنی، ابن بطوطہ یحیٰی اور فرشتہ، اس کا ذکر عین الملک کی بغاوت سے پہلے کرتے ہیں، بدایونی کی ترتیب مختلف ہے، وہ نظام الملک حاکم کرہ، عین الملک اور شہاب الدین نصرت خان کی بغاوتوں کا ذکر ایک ہی سال یعنی ۷۴۵ھ میں کرتا ہے، جو صحیح نہیں یحیٰی اور فرشتہ نے بھی نصرت خاں کی بغاوت کی تاریخ ۷۴۵ھ لکھی ہو لیکن اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ یہ بغاوت عین الملک سے پہلے ہوئی، تو پھر اسکی تاریخ ۷۴۰-۴۱ھ کے قبل ہونی چاہیئے، اس کی تائید برنی کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے کہ سلطان محمد تغلق نے دکن کے قیام کے زمانہ (۷۳۷-۳۵ھ) میں نصرت خان کو بیدر کا حاکم بنایا، اور اس عہدہ پر تین سال مامور ہونے کے بعد (۷۴۰-۴۱ھ) میں اس نے سرکشی کی،

عصامی نے اس بغاوت کا جو سبب لکھا ہے وہ بالکل غیر واضح ہے،

به بدر و بکو بر ہمان بیوفا   بفرمانِ شه بود فرمان روا،

یکایک بگشت از شه بخت مند   رسانید اطرافِ خود را گزند

یکے پور خواہر ز جنس بغات   بہ پیوستش ز کشور گوجرات

بانخال عفریت خورم بنام   چو شیطان زیانکار ہر خاص و عام

ہمان غول یکسر ز راہش ببرد   یکایک بدست بلایش سپرد

ہم از اشتعالش سرے تافته است   دماغش ز سودا خلل یافته است

خورم کا ذکر کسی تاریخ میں نہیں آتا ہے، ابن بطوطہ نے یہ وجہ لکھی ہے، کہ تلنگانہ سے واپسی کے وقت جب محمد تغلق کی وفات کی خبر مشہور ہوئی تو نصرت خاں بھی علمِ بغاوت بلند کرکے بادشاہ بن بیٹھا، مگر بغاوت کی تاریخ ۷۵۲ھ پائی جاتی ہے، تو یہ وجہ کیسے قابلِ قبول ہوسکتی ہے، برنی کا بیان ہے کہ نصرت خان نے بیدر کی شاہی آمدنی میں سے ایک کرور تنکہ خیانت کرلیا تھا، اس لئے ڈر کر بادشاہ سے منحرف ہوگیا، فرشتہ نے لکھا ہو کہ نصرت خاں نے ایک لاکھ تنکہ پر بیدر کا ٹھیکہ لیا تھا، رقم مقررہ

اپنے وقت پر شاہی خزانہ میں نہ پہونچا سکا اس لئے باغی ہو کر بیدر کے قلعہ میں چھپ گیا،

بغاوت کے سلسلہ میں جو جنگ ہوئی اسکا حال برنی، ابن بطوطہ، یحیٰی، فرشتہ اور بدایونی نے چند سطروں میں لکھ کر ختم کردیا ہے، لیکن عصامی نے اس جنگ کی جو تفصیلات لکھی ہیں، وہ بہت ہی پر از معلومات ہیں، قتلغ خاں کی سرداری میں شاہی فوج کے منزل بمنزل کوچ، کتنگر کے مقام پر مخالف فوجوں کے مقابلہ، مدمقابل لشکروں کے سرداروں کے نام، جنگ کی ترتیب، قتلغ خان کی فتح و کامرانی اور نصرت خاں کی ہزیمت و پسپائی کی پوری تفصیل موجود ہے، جو کسی اور تاریخ میں نہیں،

عصامی کا بیان ہے کہ قتلغ خاں نصرت خاں کی بغاوت کو فرو کرکے کوتگیر کی تسخیر کو گیا، جو کسی اور تاریخ میں مذکور نہیں، کوتگیر (؟) ایک پہاڑی علاقہ تھا جس کا حکمران ایک آتش پرست ہندو جیرہ مغلا تھا، اس مہم کا حال عصامی کے الفاظ میں ملاحظہ کریں،

سپہ راند خود جانبِ کوتگیر   بلرزید کہسار از آن دار و گیر

چو خانِ معظم بمقصد رسید   سرِ رایتِ دین بفرقد رسید

ہمان جیرہ مغلا مفسد نژاد   کہ آمد پدید از جہان فساد

بکوہے برآورده از خشت و سنگ   ببسته ہمه رہ گذرہای جنگ

نمونه از آن بارۂ استوار   ببرد از پیٔ سد بنای کار

چو خانِ معظم دران ور رسید   یکے دائرہ گرد او بر کشید

تو گوئی کہ برگرد البرز کوه   زده خیمه ایرانیان باشکوه

چو خان کرد ہر سو لگے تعیں   گرفته بہر سو ہزبرے زمیں

برآورد ہر سو یکے منجنیق   بخون می شد آن زُمره دم غریق

بیک سو دوانید ثابات خان	بدان تا بود لشکرے را امان
بہ بستند گر گج بسر کوب کوہ	ہر انسان کہ بد خواہ کرد دستو
دگر سو گرفتند یعنے نہان	ہمی رفت لشکر بفرمان خان

چھ مہینے تک محاصرہ رہا، اور جنگ ہوتی رہی، آخر حصار کے اندر غلہ اور رسد کی کمی ہوئی تو جیرہ قلعہ چھوڑ کر فرار ہوگیا، اس کا تعاقب کیا گیا، تو صرف اسکی ایک لڑکی گرفتار ہوئی،

علی شاہ کی بغاوت

اس کے بعد ہی عصامی نے علی شاہ نتھو کی بغاوت کا حال بہت ہی تفصیل کے ساتھ لکھا ہے، برنی کا بیان ہے کہ نصرت خان کی بغاوت کے چند مہینے کے بعد علی شاہ جو ظفر خان علائی کا بھانجہ اور قتلغ خان کے ماتحت امیر صدہ تھا، دیوگیر سے، روپیہ وصول کرنے کی غرض سے گلبرگہ گیا، اس علاقہ کو شاہی مقطع، والی اور سواروں اور پیادوں سے خالی پایا اور اپنے بھائیوں سے سازش کی، اور گلبرگہ کے تحصیلدار (متصرف) بھیرن کو قتل کر دیا، پھر بیدر و گلبرگہ کا مالک بن بیٹھا، سلطان محمد تغلق نے قتلغ خان کو علی شاہ کی سرکوبی کے لئے مامور کیا، اور امراء ملوک کو دہلی سے بھی بھیجا، قتلغ خان دھار پہونچ کر علی شاہ سے متصادم ہوا، علی شاہ شکست کھا کر بیدر میں پناہ گزیں ہوا، لیکن یہاں بھی وہ پسپا ہوا، یحییٰ نے برنی ہی کے الفاظ کو نقل کیا ہے اور نظام الدین اور فرشتہ نے بھی برنی ہی کے اختصار کو لیا ہے، البتہ فرشتہ نے ایک نئی بات لکھی ہے، کہ اس بغاوت میں حسن گانگو بھی شریک تھا جو صحیح نہیں،

ان مورخوں کے مختصر بیانات کے بعد عصامی کی مندرجۂ ذیل تفصیلات ملاحظہ ہوں،

کونتگیر کی مہم کے بعد قتلغ خاں نے کوبر (؟) کے مفسدوں کی سرکوبی کے لئے علی شاہ کو بھیجا، کوبر میں شاہی لشکر کا پڑاؤ ڈال کر علی شاہ نے باغیوں کو تاراج کرنا شروع کیا، ایک رات تلنگ کے مفسدوں نے اسکی فوج پر شب خوں مارا، لیکن علی شاہ کے بھائیوں، احمد شاہ، محمد شاہ

اور ملک اختیار نے ان کی ایسی سرکوبی کی، کہ وہ پھر نہ ابھرے، اور علی شاہ نے کوبر میں ایک پرامن حکومت قائم کی،

باقصاے کوبر چو مفسد نمود	علی شہ در و کام دل می براند
ہمہ کشور و شہر آباد گشت	ز اقصاے اقلیم جینتش گرفت
بہرسال آن مرد خلجی نژاد	بدیوان ہمی مال معہود داد
اطاعت ہمی کرد بر خان ادم	شدہ شاکر از لطف او خاص و عام

دو سال کے بعد گلبرگہ کے اقطاع دار بھرن نے فتنہ پروری سے قتلغ خان کو علی شاہ کے غبن اور خیانت کی خبر دی، وہ چاہتا تھا کہ کوبر جیسا آباد اور خوشحال علاقہ بھی اس کو دیدیا جائے، قتلغ خاں نے کو جب غبن کی خبر ملی تو کوبر کی مملکت کو بھرن کے سپرد کیا، علی شاہ کو یہ کب گوارا ہو سکتا تھا، اس نے اپنے ہمراہیوں اور بھائیوں کی ایک انجمن منعقد کی، جس میں عبد اللہ، محمد شاہ، احمد شاہ اور ملک اختیار الدین جمع ہوئے، ان میں سے عبد اللہ کے سوا ہر ایک غیظ و غضب کی آگ میں جل رہا تھا، مگر عبد اللہ خاں نے جو قتلغ خاں کا سپہ سالار تھا، دور اندیشی سے کام لینے کا مشورہ دیا، لیکن علی شاہ اور اسکے ہمراہیوں نے نہ مانا، اور ایک فوج لیکر گلبرگہ کی طرف بڑھے اس پر قبضہ کر کے بھرن کو تہ تیغ کیا، اس کے بعد بدر کے حاکم محمود کو قید کر کے سکر پر حملہ آور ہوئے، احمد قلتغا اور لاچین کے لڑکے نے انکا مقابلہ کیا، لیکن علی شاہ کی فوج کو فتح ہوئی، اور اس نے دہار میں اپنی بادشاہت کا اعلان کر کے علاء الدین کا لقب اختیار کیا، سلطان محمد تغلق کو خبر ہوئی، تو از موڈ فوجی سرداروں کے ماتحت دہلی سے ایک جرار لشکر قتلغ خان کے پاس بھیجا، قتلغ خان فوج لیکر ہا پہونچا، جہاں دونوں طرف کی فوجیں صف آرا ہوئیں، عصامی نے جنگ کی ترتیب، میدان کارزار کی ہنگامہ آرائی، اور فوجی سرداروں کی نبرد آزمائی کا بہت ہی موثر نقشہ کھینچا ہے، جو اور کسی تاریخ

میں نہیں، علی شاہ کو شکست ہوئی، اور میدانِ جنگ سے بھاگ کر بدر کے قلعہ میں پناہ گزین ہوا، مگر قتلغ خان نے اسکو بھی پانچ مہینے کے محاصرہ کے بعد تسخیر کیا، اور علی شاہ مع اپنے بھائیوں کے امن کا خواستگار ہو کر قتلغ خاں کے پاس حاضر ہوا، قتلغ خان نے ان کو محمد تغلق کے پاس بھیجدیا، عصامی اس کے بعد خاموش ہو جاتا ہے، لیکن برنی کا بیان ہے، کہ یہ قیدی سرگدواری آئے، جہاں بادشاہ قیام پذیر تھا، بادشاہ نے ان کو غزنی جلاوطن کر دیا، وہاں سے وہ بھاگ آئے، تو اُن کو پھر سزا دی، ابن بطوطہ کا بیان ہے، کہ وہ غزنیں سے واپس آئے، تو بادشاہ نے ان کو قتل کر دینے کا حکم دیا، یحیٰی، برنی کی طرح قتل کا ذکر نہیں کرتا ہی، بعد کے مورخوں میں فرشتہ اور نظام الدین بھی قتل کا ذکر نہیں کرتے ہیں، لیکن بداونی نے لکھا ہی، کہ وہ قتل کر دیئے گئے؛

اس بغاوت کی تاریخ یحیٰی نے ۷۴۶ھ لکھی ہے، جو صحیح نہیں، کیونکہ برنی کا بیان ہے کہ یہ بغاوت نصرت کی سرکشی (۷۳۹-۴۰ھ) کے چند مہینے کے بعد ہوئی، اور پھر علی شاہ گرفتار کرکے سرگدواری بھیجا گیا، سرگدواری میں شاہی قیام جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، ۷۴۱ھ تک رہا، اسلئے یہ بغاوت ۷۴۱ھ سے پہلے شاید ۷۴۰ھ میں ہوئی ہوگی،

اس کے بعد عصامی نے چاندگرہ (؟) کی ایک چھوٹی سی مہم کا ذکر کیا ہی، جو قتلغ خان کے بیٹے الپ خان کی سرداری میں واقع ہوئی، اس کا ذکر کسی اور تاریخ میں نہیں،

عصامی کا بیان ہی، کہ اسی زمانہ میں محمد تغلق نے لوگوں کو دیوگیر سے دہلی چلے آنے کا حکم دیا، مگر برنی کی تحریر سے یہ پتہ چلتا ہے کہ محمد تغلق کا یہ حکم اس وقت جاری ہوا، جب وہ ارنگل سے بیمار ہو کر دیوگیر ہوتا ہوا دہلی (۷۳۴ھ) واپس آرہا تھا،

(باقی)

"ریاضِ رضوان"[1]

از

شاہ معین الدین احمد ندوی،

اس عہد کے استاذِ سخن حضرت ریاض خیرآبادی مرحوم کے دیوان کی اشاعت کا شائقین کو عرصہ سے اشتیاق تھا خوشی کا مقام ہی کہ "ریاضِ رضواں" کے پردہ میں یہ بہار آگئی، یہ دیوان کئی مہینے ہوئے ریویو کے لیے آیا تھا، لیکن اب تک اس کی نوبت نہ آسکی، گذشتہ اپریل میں مرتبِ دیوان محترمی قاضی تلمذ حسین صاحب رکن دارالترجمہ حیدرآباد نے اس لطیف پیرایہ میں ریویو کا تقاضا فرمایا کہ "اب تو ہولی کا موسم بھی گذرا جا رہا ہی" موصوف کا یہ فقرہ کلام ریاض پر نہایت بلیغ تبصرہ ہی،

میں شاعر نہیں ہوں، البتہ شعر و سخن کا ذوق ضرور تھا، لیکن اب عرصہ سے طبیعت ایسی بدل گئی ہی، کہ شعر سے لطف اندوزی کا ذوق بھی باقی نہیں رہا، اس لئے دیوانِ ریاض کے مطالعہ کی طرف طبیعت متوجہ ہی نہ ہوتی تھی، کئی مرتبہ کوشش کی، مگر طبیعت راغب نہ ہوئی، لیکن فرض منصبی تھا کب تک معاملہ ٹلتا، بالآخر بادلِ ناخواستہ دیوان لے کر بیٹھا، دیوان کیا ہی میکدہ ہے غزلوں میں شراب کی تاثیر اور ہر شعر چھلکتا ہوا جام ہی، اس لئے جوں جوں آگے بڑھتا گیا، افسردہ طبیعت شگفتہ ہوتی گئی، اور شاعری سے مدتوں کی اکھڑی ہوئی طبیعت عارضی طور سے پھر مانوس ہو گئی، یہ بھی حُسنِ اتفاق کہ اس میکدہ کی سیر کا اتفاق عین توبہ شکن موسم ساون میں ہوا، بہرحال اس میکدہ کی سیر سے جو کچھ حاصل

[1] قیمت مجلد ہے، آٹھ روپیہ، پتہ:- قاضی تلمذ حسین صاحب رکن دارالترجمہ حیدرآباد دکن،

ہوا ہے وہ خوش مذاق ناظرین کی ضیافت کے لئے پیش کیا جاتا ہے،

میکدۂ ریاض کی شراب اتنی تیز اور رنگین ہے کہ اسے پی کر نہ بہکنا بڑے ظرف کا کام ہے، اس لئے اگر سنجیدہ ناظرین کو کہیں قلم میں لغزش نظر آئے تو وہ میرا قصور نہیں، بلکہ بادہ ہوشربا کا فیض ہے،

یہ دیوان مقدموں اور تبصروں کے علاوہ سوا سات سو صفحوں میں پھیلا ہوا ہے شروع میں مہاراجہ کشن پرشاد بالقابہٗ نواب اختر یار جنگ بہادر خلف حضرت امیر مینائیؒ مولوی سبحان اللہ صاحب رئیس گورکھپور اور نیاز فتحپوری کے قلم سے مقدمات اور تبصرے ہیں، اور فاضل مرتب کے قلم سے دیوانِ ریاض کی ترتیب و اشاعت کی رُوداد ہے، ان مقدمون میں کلامِ ریاض کے مختلف پہلوؤں پر تبصرہ ہے، ان میں مولوی سبحان اللہ صاحب کا مقدمہ اپنی ندرت اور معنی آفرینی کے اعتبار سے قابلِ توجہ ہے موصوف نے کلامِ ریاض سے نہ صرف تصوّف کے رموز و اسرار منکشف کئے ہیں، بلکہ سیاست کے نکتے بھی حل کئے ہیں، یہ اُن کی دقتِ نظر ہے جہاں ہر شخص کی نگاہ نہیں پہنچ سکتی،

اصل دیوان کے دو حصے ہیں پہلے حصہ میں جو ۹۰ صفحوں میں ہے غزلیات ہیں اور دوسرے میں قصائد ساقی نامہ، سہرے، قومی نظمیں، رباعیات، قطعات اور دوسری مختلف منظومات ہیں، دیوان کی حُسنِ ترتیب کے لئے قاضی تلمذ حسین صاحب مرتب "کلید مثنوی" کا نام کافی ضمانت ہے،

ریاض اس دور کی یادگار تھے جب شاعری کی دنیا میں داغ و امیر کا طوطی بول رہا تھا، اور اقلیم شاعری میں انہی دونوں استادوں کی ٹکسال کا سکہ رواں تھا، پھر ریاض امیر کی مینا کے بادہ کش تھے، ان کی شاعری کا نشو و نما اس دور کی فضائے شاعری میں ہوا، اس لئے ان کا ذوق و رنگ تمامتر اسی دور کا نمونہ ہے، ان کا کلام اس دور کی تمام خصوصیات

کا حامل ہے،

ریاض نے بڑی عمر پائی، پرانی محفلیں دیکھیں، نئے جلسے دیکھے شاعری کا نیا رنگ ان کی نگاہوں کے سامنے بدلا اور پھیلا، لیکن اوّلاً تو پرانے اساتذہ اس رنگ کو آنکھ نہ لگاتے تھے، پھر بوڑھے ریاض پر پرانا رنگ اتنا گہرا تھا، کہ اس پر نیا خضاب نہیں چڑھ سکتا تھا، اس لئے انکی شاعری میں نئے رنگ کا کوئی اثر نہیں ہے،

ریاض امیر مینائی کے شاگرد تھے، لیکن اس دور میں داغ کا رنگ اتنا مقبول ہوا کہ خود امیر مینائی کو اپنا پرانا طرز چھوڑ کر داغ کا رنگ اختیار کرنا پڑا جس کا شاہد ان کے پہلے اور آخری دور کا کلام ہے، پھر ریاض کا فطری ذوق امیر مینائی کے مقابلہ میں داغ کے ذوق سے زیادہ مناسبت رکھتا تھا، اس لئے ان کے کلام میں داغ کا رنگ غالب ہے، انھوں نے داغ اور امیر مینائی دونوں کی خصوصیات کو اپنی شاعری میں سمو لیا تھا، اس میں زبان کی صفائی، سادگی، سلاست شیرینی، حلاوت اور برجستگی اور خیالات میں شوخی، بانکپن، رندی و سرمستی اور ظرافت و بذلہ سنجی داغ کی ہے، اور نازک خیالی اور معنی آفرینی امیر مینائی کی، اس طرح داغ اور امیر میں جو خصوصیات الگ الگ تھیں وہ ریاض میں یکجا نظر آتی ہیں، اسطرح انکی شاعری شراب دو آتشہ ہو گئی ہے،

چونکہ ان کا کلام امیر و داغ کے دور کی یادگار ہے، اس لئے اس میں تمام خصوصیات وہی ہیں جو اس دور کی شاعری کا طغرائے امتیاز تھیں،

زبان کی نفاست اُن کے کلام کی ظاہری اور سب سے نمایاں خصوصیت زبان کی خوبی و پاکیزگی، سادگی و صفائی لطافت و نفاست، محاوروں اور اصطلاحوں کا برجستہ استعمال ہے، کلام کیا ہے زبان کی ٹکسال اور محاوروں کا خزانہ ہے، اشعار ہیں کہ کھرے سکّے ڈھل ڈھل کر نکلتے ہیں، فصاحت و بلاغت یہ ہے کہ کسی شعر میں ایک لفظ بھی حشو و نامناسب نہیں، جو لفظ جہاں ہے گویا نگینہ جڑا ہے، اگر اسے بدل دیا جائے

تو زبان کا لطف خاک میں ملجائے گا، وہ الفاظ استعمال نہیں کرتے، بلکہ ان سے کھیلتے ہیں، داغ کے علاوہ کسی دوسرے شاعر کے کلام میں مشکل سے زبان کا یہ لطف مل سکتا ہے، ریاض کے کلام میں یہ وصف اتنا عام ہے، کہ ایک شعر بھی اس سے خالی نہیں، اس لئے زبان کے نمونوں کی مثالیں پیش کرنے کی ضرورت نہیں آیندہ مختلف مثالوں کے جتنے شعر آئیں گے کوئی لطفِ زبان سے خالی نہ ہوگا،

شوخی ورنگینی

دوسری خصوصیت شوخی ورنگینی اور حسن وعشق کے جذبات ومعاملات کی بے ریا مصوری ہے، اس لحاظ سے ان کا کلام پریخانہ نہ بلکہ بدمست میخانہ ہے، جہاں جلوت وخلوت کا کوئی امتیاز نہیں، حسن کی ہر ادا بے محابا، کرشمہ وناز کی ہر تصویر بے حجاب اور جذبات کا ہر منظر بے باک ہے، عشاق کی بے تابیوں نے حریم حسن کا پردہ چاک کر دیا ہے، کہیں کہیں یہ مناظر ایسے شوخ اور بے باکانہ ہیں کہ متانت آنکھیں نیچی کرلیتی ہے، یہ بے اعتدالیاں موجودہ مذاق کے لئے بہت گراں ہیں لیکن یہ ریاض کا قصور اور کلامِ ریاض کا نقص نہیں ہے، بلکہ ان کا ہنر ہے وہ جس دور کے شاعر تھے اس دور کا عام مذاق بلکہ کمال شاعری یہی تھا، اس لئے ایلورا اور اجنٹا کے مناظر کی طرح ان آثارِ قدیمہ کی بھی قدر کرنی چاہیے، کہ اب یہ نمونے ڈھونڈھے نہ ملیں گے، کیا معلوم آج کا مذاق کل کیا درجہ پائے گا، ان کا سارا دیوان ان رنگینیوں بلکہ ہولی کی رنگ بیزیوں سے گلنار ہے، اسکی مثالیں آیندہ آئیں گی،

خمریات

ان کی تیسری اور مابہ الامتیاز خصوصیت ان کے "خمریات" یعنی مے نوشی اور بادہ پرستی کے مضامین ہیں، یہ چیز ان کی شاعری کا طغرائے امتیاز ہے، اس میں مشکل سے ان کا کوئی حریف نکل سکتا ہے، وہ صحیح معنوں میں اردو کے ابونواس اور خیام ہیں، ان کا شاعرانہ کمال اسی میں نظر آتا ہے اور ان کے کلام میں سب سے زیادہ یہی چیز دکھانے کی ہے،

ان کا دیوان ایسا میخانہ ہے جس میں تنہا بادہ ومینا کا اہتمام نہیں ہے، بلکہ اسکی

زمین سے شراب کے چشمے ابلتے ہیں، اس کے آسمان سے شراب کی گھٹا برستی ہے، ہر سمت شراب کی نہریں رواں ہیں اور ایسی لطیف خوش رنگ اور خوشبو کہ دیکھنے والا بے پئے مست ہو جاتا ہے، ان کے خمریات میں مضامین کا ایک عالم نظر آتا ہے، اور ایسے لطیف ونازک کہ ذوقِ سلیم وجد کرنے لگتا ہے، ریاض نے شراب کی ایسی ایسی لطیف کیفیتیں بیان کی ہیں کہ شاید عالمِ مستی میں بھی مے پرستوں کا تخیل وہاں تک نہ پہنچتا ہوگا، اس میخانہ کے کچھ جام پیش کئے جاتے ہیں،

ہر مشرب میں پختگی کے لئے اخلاص وعقیدہ کی پختگی جسے اصطلاحِ شرع میں ایمان کہتے ہیں ضروری ہے، ایمانِ مے پرستی یہ ہے کہ پی کر منہ پر نور کی جھلک آجائے،

پی کر بھی جھلک نور کی منہ پر نہیں آتی / ہم رندوں میں جو صاحبِ ایماں نہیں ہوتا

مے پرستی کی عظمت وکرامت

بنائے کعبہ پڑتی ہے جہاں ہم خشتِ خم کھودیں / جہاں ساغر ٹپک دیں چشمۂ زمزم نکلتا ہے

ہر ایک قطرہ سے بہتی ریاض جوئے شراب / جو پی کے ہم سرِ زمزم کبھی وضو کرتے

شراب کی علت جواز

جب ان کے ہاتھ میں جام شراب ہوتا ہے / حرام شئے کا بھی پینا حلال ہوتا ہے

حرمت کا سبب

مے نوش ضرور ہیں وہ نااہل / جن پر یہ حرام ہو گئی ہے،

مے دوآتشہ کا جوش

تھی سربہ مہر ٹوٹ گئی اپنے زور میں / توبہ سے پہلے ٹوٹی ہے بوتل شراب کی

بادہ پرستوں کی نگاہِ جلال کا اثر

توبہ کی طرح ٹوٹتے ہیں سربمہر خم / کیا قہر ہے نگاہ کسی مے گسار کی،

ساقی کی تحریر کا رمز و کنایہ

اربے سرشار محبت خط ساغر کو سمجھ — دست ساقی کی یہ تحریر تو کچھ کہتی ہی

اس "کچھ" کے پر لطف "ابہام" کی تشریح ہر شخص اپنے ذوق سے کرسکتا ہی،

ساقی کے پس خوردہ کی لذت

اپنی جھوٹی جو کبھی مجھکو پلا دیتا ہے — لب ساغر لب ساقی کا مزہ دیتا ہی

ساقی کے تبسم کا کتنا پر کیف اور لطیف اثر ہے،

میرے ساقی ترے تبسم سے — جام چھلکے چھلک پڑے خم سے

"تبسم" اور "چھلکنے" کی مناسبت بھی لائق غور ہے،

راہ کا پھیر

جاتے تھے سوے میکدہ نکلے حرم میں ہم — کیا جانیں آج راہ میں کیا پھیر ہو گیا

بوے شراب کی رہنمائی

کیا بھٹکتے بوے مے تھی رہنما — میکدے جاتے کئی رستے ملے

یہ شعر حقیقت پر بھی محمول کیا جاسکتا ہی، موج بادہ کی "رہنمائی"

کوئی جو بھٹکے نہ بڑھ کے راہبر موج — بتائے بادہ کشوں کو رہ ثواب شراب

"رہ ثواب" کے ٹکڑے نے شعر میں کتنا لطف پیدا کر دیا ہی،

مے پرستوں کی شان قلندرانہ

مست اپنی حال میں ہر ایک آتا ہو نظر — میکدے میں جاکے دیکھو جو گدا ہی شاہ ہی

منت کے اچھوتے جام

اچھوتے جام ہیں منت کے کچھ الگ رکھے — کسے پلائیں کوئی پارسا نہیں ملتا،

اس پارسائی کی نازک و لطیف شرح دوسرے شعر میں ملاحظہ ہو،

سب ہم نے مسکرا کے کھنگالے اچھوتے جام — یہ سن کے میکدے میں کوئی پارسا نہیں

بیخودی میں ہشیاری

ہم گرے جب لڑکھڑا کر بزم میں — سر سبو پر ہاتھ ساغر پر پڑا

اس شعر پر شاد عظیم آبادی کا اس سے زیادہ لطیف شعر یاد آگیا،

لڑکھڑا کر جو گرا پاؤں پہ ساقی کے گرا — اپنی مستی کے تصدق کہ مجھے ہوش رہا

کمال مے پرستی کے نقطۂ نظر سے بعض الفاظ اور محاوروں کا استعمال اتنا برمحل ہوا ہو کہ شعر زمین سے آسمان تک پہنچ گیا ہی،

برا چال چلن

اک ہمیں ہیں کہ بہک جاتے ہیں توبہ کی طرف — ورنہ رندوں میں برا چال چلن کس کا ہی

عمر بھر کی کمائی لٹنا

توبہ کرتا ہوں میں دم نزع — لٹتی ہے کمائی عمر بھر کی

مے خلد مقام

جس دن سے حرام ہو گئی ہی — مے خلد مقام ہو گئی ہے

اپنی پونجی کے لئے کار خیر میں صرف کرنے کی وصیت

پاک طینت رند پی کر مجھکو پہنچیں میں ثواب — میری پونجی نیک کاموں میں الٰہی صرف ہو

اس شعر کا تخیل اور ہر لفظ ریاض کے کمال استادی کی سند ہے،

زاہد شب زندہ دار کا شغل

پی پی کے اس نے سجدے کئے ہیں تمام رات — اللہ رے شغل زاہد شب زندہ دار کا

آخری دشوار مرحلۂ نزع کی آسانی کے لئے ایک رند کی دعا

حلق سے اُترے جو وقتِ نزع ٹپکائیں شراب — اتنی آسانی الٰہی میری مشکل میں رہے

ٹپکا دے بوند بھر کوئی منہ میں ریاض کے — دم مے کدہ میں توڑ رہا ہے پڑا ہوا

میخانے سے روح کے تعلق کا اثر

مرگئے پھر بھی تعلق جو ہے میخانے سے — میرے حصہ کی چھلک جاتی ہے پیمانے سے

قبر کی حسرت و بیکسی کا علاج

مری قبر پر آکے مےکش پئیں — گھٹا حسرتوں کی ہے چھائی ہوئی

"گھٹا" کے لفظ نے اور جان ڈال دی ہے،

جرأتِ رندانہ

پی کے آنا تھا کہ ہے روزِ حساب — میکشو دیر ہے فرصت ہوگی

خمریات کا ایک ضروری عنوان توبہ ہے، اس کے بعض نمونے اوپر گذر چکے ہیں چند مثالیں اور ملاحظہ ہوں،

توبہ کے بعد پیمانے کے ٹکڑوں سے محبت

بعد توبہ بھی یہ پھیکا نہیں جاتا ہم سے — ہم لئے بیٹھے ہیں ٹوٹے ہوئے پیمانے کو

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بلبل خزاں میں پھولوں کی پراگندہ پنکھڑیوں کو پروں سے چھپائے بیٹھی ہے،

موسم گل کے اثرات خزاں میں

اتنی پی ہے کہ بعد توبہ بھی — بے پئے بیخودی سی رہتی ہے

یہ شعر بھی حضرت ریاض کے کمالِ مے پرستی کا نمونہ ہے، اس موقع پر کسی فارسی

شاعر کا ایک شعر یاد آگیا،

خزاں رسیدہ و بوئے بہار رفتہ ہنوز — ذخیرہ ہائے جنوں در دماغِ دل دارم

پاسِ وضعداری

وضع کے ساتھ رہی مست نگاہی کیسی — دیکھ ساقی ہیں توبہ بھی نباہی کیسی

ہے ریاض اک جوانِ مست خرام — نہ پئے اور جھومتا جائے،

متفرق اشعار

کیا کیا خوشامدیں ہیں کہ پی لوں بہار میں — بادل کے ٹکڑے سر پہ مری چھائے جاتے ہیں

عادت سی ہو نشہ ہے نہ اب کیف — پانی نہ پیا شراب پی لی،

بیعت پیرِ مغاں کی ہے جو توبہ کرکے — یہی پانی مئے گلگوں کا مزا دیتا ہے

مزا تو آئے جو لیں رند بڑھ کے ہاتھوں ہاتھ — مزا تو آئے کہیں سے جو مے اچھل کے چلے

رندانِ پاکباز کو پہنچیں گے ثواب — کورے گھڑے میں شیرہ ہی انگبین رہے

برسادی نور تو مری ریشِ سپید پر — منہ دیکھتا ہی کیا مرے ساقی پلا مجھے

توبہ کرکے آج پھر پی لی ریاض — کیا کیا کمبخت تو نے کیا کیا۔

کمر سیدھی کرنے ذرا میکدہ میں — عصا ٹیکتے کیا ریاض آرہے ہیں

شراب و شباب شراب کی روح شباب بلکہ اس کی دلکش تعبیر ہے، جوانی کی شراب بادہ و ساغر کی محتاج نہیں اس کی ہر نگاہ موج شراب ہے، اس لئے شعراء نے اس مئے دو آتشہ سے بڑے رنگین اور پرکیف مضامین پیدا کئے ہیں، ریاض کے میکدہ کی مے پرستیاں آپ دیکھ چکے اب اُن کے خمکدہ شباب کی رنگینیاں ملاحظہ فرمائیے، شباب کے ایسے رنگین اور دلآویز مرقعے کم نظر آئیں گے،

جوشِ شباب کی ایک تصویر

چھلکائیں لاؤ بھر کے گلابی شراب کی
تصویر کھینچیں آج تمھارے شباب کی

دوسری تصویر

جیسے ساقی تری ہنستی ہوئی تصویرِ شباب
ہم نے دیکھا ہی چھلکتے ہوئے پیمانے کو

"چھلکتے ہوئے پیمانہ" کی تشبیہہ ہنستی ہوئی تصویرِ شباب سے کتنا رنگین اور پرکیف تخیل ہے،

تیسرا منظر

مے جوانی کی طرح جس سے اُبلتی ساقی
تری تصویر مرے ہاتھ میں ساغر ہوتا

چوتھا رُخ

چھلکتے جام میں ساقی ذرا نمایاں کر
جو کھچ کے آئی ہے تصویر ہی جوانی کی

شباب تصویرِ میکدہ ہے،

بدست دل ہی آنکھ ہے ساغر شراب کا
ساقی کا میکدہ ہو زمانہ شباب کا

جامِ شراب میں شباب کا عکس

کیا چھلکتا یہ کوئی جامِ شراب آتا ہے
اے میں قربان مرا عہدِ شباب آتا ہی

شراب نوشی کے لئے شرط

آئے ہمارے آگے وہ ساغر شراب کا
ساقی نے جس میں رنگ بھرا ہو شباب کا

اس کا نتیجہ

بھرے ساغر میں ہی بھرو رنگ کی جوانی کا
غضب ہو بے پئے مستی میں میرا چور ہو جانا

شراب کی سربہ مہر بوتلوں میں شباب کی راتیں بند ہیں،

یہ سربمہر بوتلیں ہیں جو شراب کی
راتیں ہیں اس میں بند ہماری شباب کی

چند مرقعے خالص شباب کے ملاحظہ ہوں،

دورِ شباب :-

کوئی شباب یہ ہو دیکھنے کی تاب نہ آئے
شباب آئے مگر اس طرح شباب آئے

جوانی کی رنگین راتوں پر بہارِ گل صدقے

وہ شام و صبح صدقے ہو جس پر بہارِ گل
جن جن کے ساتھ لائے ہیں راتیں شباب کی

شباب کی گریز پائی

بس ایک رات کا مہماں شباب ہوتا ہی
غروب صبح کو یہ آفتاب ہوتا ہے،

"آفتاب" اور "غروب صبح" کی باریکیاں لائق غور ہیں،

وداعِ شباب،

کے دن ہوئے شباب کو رخصت کئے ہوئے
اے ذوقِ معصیت ابھی توبہ گناہ ہی

بھولے ہوئے خواب کی یاد

نشہ مے میں ذرا لطف شباب آتا ہے
ہم جسے بھول گئے یاد وہ خواب آتا ہی

جوانی کی پرحسرت یاد

کیا پوچھتے ہو باتیں پیری میں جوانی کی
وہ اور زمانہ تھا یہ اور زمانہ ہے،

آنکھ اور شراب اثر و کیفیت کے لحاظ سے شراب کے نشہ اور نشیلی اور مخمور آنکھوں کی مے باری میں کوئی نسبت نہیں، خماری انکھڑیاں بے پئے مست بنا دیتی ہیں، جس کا نشہ کبھی نہیں اترتا، اس لئے خمریات میں چشم مخمور کی شراب بڑی پرکیف ہوتی ہے، ریاض کے خمریات اس سے خالی نہیں ہیں، لیکن ان کے شراب کے مضامین اور مخمور آنکھوں کے مضامین میں کوئی مناسبت نہیں تاہم لطف سے خالی نہیں دو چار مثالیں ملاحظہ ہوں،

نگہِ مست سے کچھ موج کو نسبت ہی نہ تھی — نرگسی آنکھ سے دیکھا کئے پیمانہ کو

خمار آلودہ آنکھوں پر ہزاروں میکدے صدقے — وہ کافر بے پئے بھی رات دن مخمور رہتا ہے

چشم ساقی نے ہمیں آپ میں رہنے نہ دیا — ہم کدھر آج گرے چھوڑ کے پیمانے کو

اہتمام اتنا مرے ساقی کی محفل میں رہے — مست آنکھوں سے جو ٹپکے ساغرِ دل میں رہے

اڑ کے آجائے وہ شے کھنچتی ہو جو انگور سے — کچھ نگاہِ مست سے کچھ نرگسِ مخمور سے

اس سلسلہ میں شاد عظیم آبادی اور اصغر مرحوم کے دو شعر لکھے بغیر آگے بڑھنے کو جی نہیں چاہتا،

دیکھا کئے وہ مست نگاہوں سے بار بار — جب تک شراب آئی کئی دور چل گئے، (شاد)

عجب لطیف اشارے تھے چشم ساقی کے — نہ میں کبھی ہوا بے خود نہ ہوشیار رہوا، (اصغر)

تشبیہ خمریات خمریات میں حضرت ریاض نے اتنی کثرت سے اور اتنی لطیف تشبیہیں پیدا کی ہیں کہ انھیں مستقل لکھنا مناسب معلوم ہوا،

ریزۂ مینا کی تشبیہ پھول کی پنکھڑی سے

میں رکھ لوں ریزۂ مینا کو دل میں — ارے کس پھول کی یہ پنکھڑی ہے

فروغ مے کی نور سے اور ساغر کی چراغ طور سے

فروغِ مے ہے یا عرشِ بریں سے نور آتا ہے — کہ ساغر طاق سے بن کر چراغِ طور آتا ہے،

مینا کی شجرِ طور سے

پھول برسائے عوض صاعقے کے کوکا فروغ — شجرِ طور مری بزم میں مینا ہو جائے

موج مے کی شررِ طور سے

شررِ طور ہے جو موج ہے پیمانے میں — بجلیاں کوندتی ہیں آج تو میخانے میں

بوتل کے کاگ کی دل سے اور خطِ پیمانہ کی نگہِ شوق سے،

کاگ بوتل کا اچھل کر دلِ مشتاق بنا — نگہِ شوق لپٹ کر خطِ پیمانہ بنے

صراحی کے قہقہے کی بادل کی گرج سے، بوتل کی گھٹا سے، اور موجِ مے کی بجلی سے،

بادل کی گرج ہے کہ صراحی کے قہقہے — بوتل میں موج ہو کہ ہو بجلی گھٹا کے ساتھ

خُم کے خَم کی ابرِ رحمت کے جھکنے سے

خم مے کے نہ اڑ جائیگا اے پیرِ مغاں — ابرِ رحمت جو جھکا ہو تو جھکا رہنے دے

ایک اور نادر و لطیف تشبیہ جس کا تعلق اگرچہ خمریات سے نہیں ہے، لیکن سننے کے لائق ہے،

نازک کلائیوں میں حنا بستہ مٹھیاں — ناخنوں میں جیسے منہ مندھی کلیاں گلاب کی

شوخی رندانہ خمریات کا ایک شوخ اور دلچسپ پہلو واعظ و زاہد اور شیخ و محتسب کے ساتھ شوخی رندانہ ہے، ان دونوں طبقوں کی نوک جھونک بہت قدیم ہے، یہ چیز سب سے پہلے خیام نے شروع کی تھی، خواجہ حافظ نے اُسے کمال تک پہنچا دیا، درحقیقت ان لوگوں کا مقصد اس سے ریاکار واعظوں اور زاہدوں کی اصلاح اور ان کے عیوب کی پردہ دری تھی جیسا کہ خواجہ حافظ کا کلام شاہد ہے،

واعظاں کیں جلوہ بر محراب و منبر می کنند — چوں بخلوت می روند آں کارِ دیگر می کنند

مشکلے دارم ز دانشمندِ محفل باز پرس — توبہ فرمایاں چرا خود توبہ کمتر می کنند

گرچہ بر واعظِ شہر ایں سخن آساں نشود — تا ریا ورزد و سالوس مسلماں نشود

غلام ہمتِ دُردی کشانِ یک رنگم — نہ آں گروہ کہ ازرق لباس و دل سیہ اند

بادہ نوشی کہ درو ہیچ ریائے نبود — بہتر از زہد فروشی کہ درو روی و ریا ست

مے خور کہ صد گناہ ز اغیار در حجاب — بہتر ز طاعتے کہ بروی و ریا کنند

من از پیر مغاں دیدم کرامتہائے مردانہ
کہ ایں دلق ریائی را بجامے در نمی گیرد

مے خور کہ شیخ و حافظ و قاضی و محتسب
چوں نیک بنگری ہمہ تزویر می کنند

خواجہ حافظ کے اس قسم کے سیکڑوں اشعار زبان زد خاص و عام ہیں،

لیکن بہت سی باتوں کی طرح جو کسی مصلحت و غرض کی بنا پر شروع کیجاتی ہیں، مگر بعد میں ان کی اصل روح غائب ہو جاتی ہے، اور محض اس کی ظاہری نقالی رہ جاتی ہے، ریا کار زاہدوں کی اصلاح کا مقصد تو فوت ہوگیا، محض ان پر طعن و طنز اور چوٹ اور پھبتی رہ گئی، بلکہ اس طرح لوازم شاعری میں داخل ہوگئی، کہ مشکل ہی سے کسی شاعر کا کلام اس سے خالی نکل سکتا ہے، ریاض خمریات کے پیر مغاں ہیں اسلئے انکی شاعری میں اس شوخی رندانہ کی بڑی کثرت ہے، چند نمونے ملاحظہ ہوں،

جناب شیخ نے جب پی تو منہ بنا کے کہا
مزا بھی تلخ ہے کچھ بو بھی خوشگوار نہیں

ذرا اس منہ بنانے کا تصور دماغ میں لائیے،

ایک پر لطف مذاق یا شیخ کی خفیہ مے پرستی پر لطیف تعریض دیکھیے،

قرض لایا ہو کوئی بھیس بدل کر شاید
مے فروشوں کا ہی زاہد سے تقاضا کیسا

ایک شوخ اور بے باک مذاق

جناب شیخ اُلجھتے ہیں کس تعلق سے
یہ دختِ رز کے کوئی رشتہ دار بھی تو نہیں

ریش کے خضاب رنگیں پر بدگمانی

یہ کیا دختِ رز تک رسائی ہوئی
جواب ریش زاہد حنائی ہوئی،

واعظ کی کم ظرفی

کیوں ابل پڑتے ہو میخانوں میں اکثر بیٹھے
واعظو تم بھی بڑے اوچھے بڑے کم ظرف ہو

بلند پروازی،

جام چھلکانے لگے بھر کے مئے کوثر سے آپ
حضرت واعظ بہت اونچے گئے منبر سے آپ

عمامہ کا دلچسپ بدل

نہیں عمامہ تو سر پر سبوے مے رکھیں
جناب شیخ بہت آج ہلکے جاتے ہیں

پھبتیاں، "طرہ دستار" پر "دم روباہ" کی پر معنی پھبتی

واہ رے دستار واعظ بے ریا
بڑھ گیا طرہ دم روباہ سے

"واعظ بے ریا" اور "دم روباہ" کی معنوی بلاغت کتنی دلچسپ ہے،

کوئی دیکھے اس کی جنبش اس کی گردش وقتِ وعظ
طرۂ دستار واعظ بھی دم روباہ ہے

وقتِ وعظ طرۂ دستار کی گردش اور جنبش نے واعظ کی تصویر کھینچدی ہے،

واعظ کے تن و توش پر خُم کی پھبتی،

ہمسرِ بزم واعظ سے دبنا پڑا
وہ خُم سے سوا تھا تن و توش میں

اس شعر کے ایک معنی تو ظاہر ہیں کہ واعظ مے پرست سے تن و توش میں سوا تھا، اس لئے دبنا پڑا، دوسرے لطیف معنی ہیں کہ اس کا تن و توش خُم کے مشابہ پایا اُس سے بھی بڑھ کر تھا جس پر مے پرست احتراماً ہاتھ نہیں اٹھا سکتے تھے،

واعظ کی شگفتگیِ بیان پر قلقلِ مینا کی پھبتی:

اتنی تو ہو بیان میں واعظ شگفتگی
ہم رند سُن کے قلقلِ مینا کہیں جسے

واعظ کا احترام

میکدے میں جاے منبر خُم ہی تھا اے میکشو
میرے گھر واعظ جو آتے میرے سر پر بیٹھتے

بعض بعض اشعار میں یہ پھبتی متانت کے حدود سے گذر کر پھکڑ بن گئی ہے،

ریشِ سفید کو ہے ضرورت خضاب کی
اے شیخ ڈال دوں کوئی کلی شراب کی

منہ زیرِ تاک کھولا واعظ بہت ہی چوکا
بیلوں نے داڑھی پکڑی خوشوں نے منہ میں ٹھوکا

منبر نہیں ہو تختِ شہی ہے یہ وقتِ وعظ
واعظ نہیں ہو جھوٹوں کا یہ بادشاہ ہو

جناب ریاض نے غریب حاجی کو بھی نہ چھوڑا، معلوم ہوتا ہے انھیں کسی "ثواب فروش" حاجی سے سابقہ پڑ گیا تھا،

کیسی مے، مول لوں گا حج کا ثواب
ہے کہاں حاجی ثواب فروش

بادۂ عرفاں

مادی شراب سے زبردستی بادۂ عرفاں کشید کرنا اور خمریات کے مضامین کو خواہ مخواہ تصوف کے معنی پہنانا خوش مذاقی کے خلاف ہے، لیکن ہر شاعر کے خمریات میں مادی بادہ و جام کے ساتھ بادۂ عرفان کے بھی دو چار ساغر نکل آتے ہیں، ریاض کا کلام بھی اس سے خالی نہیں، اسلئے مے پرستی کے بعد اس کے کفارہ میں دو چار جام شراب طہور کے پیش کئے جاتے ہیں،

مستی ہو درِ ساقیِ کوثر سے یہ خدمت
اس طرح کوئی پیرِ مغاں ہو نہیں سکتا

مے نورِ خدا ہوتی دل نورِ خدا ہوتا
تھوڑی سی جو پی لیتے کیا جانئے کیا ہوتا

اسی سے ملتا جلتا ہوا حضرت مجذوب کا ایک شعر یاد آگیا،

یہ آج تصور میں مرے کون حسیں ہو
ہر موشجرِ طور ہے دل عرشِ بریں ہو

جام جن کے رونقِ طاقِ حرم
ہوشیار ایسے بھی متوالے ہوئے

جھومتے ہیں بیٹھے حرم میں ریاض
آکے یہاں نشہ سوا ہو گیا

بلا نوشوں میں شاید آگیا ہو کوئی کعبہ میں
خم آتا ہے پے طوفِ حرم خمخانہ آتا ہے

اے شیخ وہ کعبہ ہو یا ہو درِ میخانہ
تو نے مجھے جب دیکھا سجدہ ہی میں سر دیکھا

پی پی کے میں روتا ہوں دُردِ کدۂ مینا ہو
داغ جو کوئی پڑتا ہے تو یہ دامن دھوتی ہے

(باقی)

تلخیص و تبصرہ

ہندوستان کی پہلی مسجد

مندرجۂ بالا عنوان سے ایک ہندو مضمون نگار نے مدراس کے مشہور روزانہ انگریزی اخبار ہندو (مورخہ ۲۲ اکتوبر ۳۹ء) میں ایک مقالہ لکھا ہے جس کی تلخیص ذیل میں درج ہے،

ریاست کوچین میں قدیم چیرا سلطنت کے پایۂ تخت کرنگنور کے پاس اراکولم تالاب کے کنارے ایک چھوٹی اور سادہ مسجد واقع ہے، اس کے اردگرد کیٹولی کے قدیم مندر اور کرنگنور کے حاکم کے مکانات کے کھنڈر اور سامنے ایک قبرستان میں بہت سے مقبرے ہیں، اس مسجد میں بعض ایسی خصوصیات ہیں، جن سے ہندوستان کے اسلامی عہد کی تاریخ پر کافی روشنی پڑتی ہے،

مالابار میں عام طور سے مشہور ہے کہ یہ ہندوستان کی سب سے پرانی مسجد ہے، اسکی بنیاد اسلام کے پیغمبر (صلعم) کی وفات کے چند سال بعد ہی پڑی، اس میں عجیب بات یہ ہے، کہ ہندوستان کی عام مسجدوں کے برخلاف اس کا رُخ کعبہ کے بجائے مشرق کی طرف ہے، اور اسکے گرد ہندوؤں کا ایک مذہبی جلوس چکر لگاتا ہے، کہا جاتا ہے کہ یہ مسجد اس وقت تعمیر کی گئی تھی، جب کرالا کے آخری بادشاہ نے اسلام قبول کیا تھا،

ایک اطالوی مصنف (G. T. Rivoira) نے اپنی کتاب "مسلم تعمیرات" میں

مسلمانوں کی مذہبی تعمیرات کے تین مدارج قرار دیئے ہیں، اس کا بیان ہے کہ ابتدا میں مسجدیں بھی بہت
سادہ اور ایک دوسرے سے مختلف ہوتی تھیں، اسکی وجہ یہ تھی کہ ان کو یا تو مفتوحہ ممالک کے ملکی باشندے
تیار کرتے تھے، یا ملکی معابد کے طرز پر نو مسلموں کی عبادت کے لئے ایسی مسجدیں بنا دی جاتی تھیں،
ساتویں صدی عیسوی کے آخر سے مسجدوں میں محراب، مینارے اور یکسانیت قائم ہوئی، محراب
کی پہلی مثال فسطاط کی مسجد ہے، جس کو معاویہؓ نے ۶۷۲ء میں بنوایا تھا، تین چار صدی کے بعد
مسجدوں کی موجودہ شکل اس غرض سے شروع ہوئی کہ وہ درسگاہ کے کام میں بھی آسکیں،

اطالوی مصنف کی اس مستند رائے سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے، کہ مالابار کی یہ روایت
کہ مذکورۂ بالا مسجد ساتوین صدی عیسوی کے وسط میں بنی، صحیح ہے،

مغربی سندھ کی مسجدوں مثلاً ٹھنبوار و اور کافرجو ہاٹ میں شمالی دیوار میں ایک محراب ہے
جس کا رُخ ملتان کی طرف ہے، مگر ان مسجدوں میں ایک محراب اور ہے، جس کا رُخ مکہ کی طرف
ہے، ملتان ساتویں صدی ہجری تک ایک مقدس مقام تھا، اسلئے یہ خیال ہے کہ عربوں نے اپنے
حملہ کے زمانے میں پرانے ہندو مندروں کی جگہ پر یہ مسجدیں بنائی ہوں، اور شمالی دیوار کی محراب
کو بجنسہ چھوڑ دیا ہو، لیکن جب مذہبی تعمیرات کا دوسرا دور شروع ہوا ہوگا، تو اس محراب کا اضافہ کردیا گیا
ہوگا، جس کا رُخ مکہ کی طرف ہے،

کرنگ نور کی مسجد کے متعلق بھی یہی خیال ہے، کہ یہ کسی مندر کی جگہ پر بنائی گئی ہے، اسی لئے ایک
مندر کے پاس واقع ہے، اور اس کے گرد ہندوؤں کا ایک مذہبی جلوس گھومتا ہے، اس مسجد
کے بننے کا ذکر مالابار کی ایک تصنیف کیرالول پٹی (Keralolpattie) (جو ساتوین
صدی عیسوی میں لکھی گئی ہے) اور شیخ زین الدین کی تحفۃ المجاہدین میں پایا جاتا ہے، اس کا حوالہ تامل
زبان کی قدیم کتاب چیلاپدی کرم (Chilappadikaram) میں بھی ہے،

کیرالول پٹی میں اس کا ذکر اس طرح ہے،:-
چیرامن کے آخری بادشاہ نے اپنے ایک فوجی سردار پٹ مل نائر کو موت کی سزا دی، کیونکہ اس
کی بیوی نے اس فوجی سردار پر یہ الزام عائد کیا تھا کہ اُس نے اسکی عصمت دری کی کوشش کی تھی، جب فوجی
سردار دم توڑ رہا تھا تو اس وقت معلوم ہوا کہ یہ الزام غلط تھا، بادشاہ بہت نادم ہوا اور فوجی سردار سے
اس گناہ سے نجات کا ذریعہ پوچھا، اوس نے نصیحت کی کہ وہ چوترا پورم کے یاوناجاجی (؟) کی خدمت
میں جو اس وقت آدمؑ کی چوٹی کی زیارت کے لئے لنکا جا رہا تھا، حاضر ہو اور اسکی معیت میں جہاز پر
سوار ہو جائے، اور وہاں چوتھے ویدیا اسلام کو قبول کرے، چنانچہ بادشاہ مذکور اپنی سلطنت کو اپنے
اعزہ میں تقسیم کرکے عرب روانہ ہوگیا اور ایک بندرگاہ میں اترا، جس کا نام زہار مخلہا (Zakar
Makhalkah) تھا، اسلام کے پیغمبر کی عمر اس وقت ستاون برس کی تھی، اور وہ
جدہ میں مقیم تھے، بادشاہ ان کے ہاتھ پر مشرف بہ اسلام ہوا، اور اس کا نام تاج الدین رکھا گیا،
اس کی شادی عرو (؟) ([illegible]) کے بادشاہ مالک بن دینار کی بہن سے کردی گئی،
عرب میں پانچ برس کے قیام کے بعد بادشاہ مالک بن دینار اور اس کے پندرہ بچوں کے
ساتھ زہار مخلہا واپس آیا، جہاں اوس نے ایک مکان اور ایک مسجد بنوائی، وہ یہاں سے مالابار جاکر اپنے
نئے مذہب کی تبلیغ و اشاعت کرنا چاہتا تھا، کہ بیمار پڑا اور مرگیا، اور اسی مسجد میں دفن کیا گیا، جو اُس نے
بنوائی تھی، موت سے پہلے اوس نے مالابار کے مختلف فرمانرواؤں کو عرب مبلغین کی مدد اور حفاظت کیلئے
خطوط لکھے تھے، اسی زمانہ میں مالک بن دینار اپنے خاندان کے ساتھ دو جہازوں میں مالابار روانہ ہوا،
ان میں سے ایک جہاز مالک بن دینار کے چوتھے لڑکے کی رہنمائی میں پانڈیا سلطنت کے حدود میں داخل
ہوا، جہاں اس نے ایک مسجد بنوائی، دوسرا جہاز کرنگ نور پہونچا، مالک بن دینار نے بادشاہ مذکور
کا خط چیرا خاندان کے حکمران کو پیش کیا، اور اسکی اجازت سے ارکولم تالاب کے کنارے کرنگ نور

کی مسجد تعمیر کی، اُن کے رشتہ داروں نے مالابار اور جنوبی کنارا میں نو مختلف مسجدیں اور بنوائیں۔

تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ یہی روایت تحفۃ المجاہدین میں بھی مذکور ہے، لیکن اس کے مصنف کی رائے ہے، کہ یہ واقعات پیغمبر اسلامؐ کی زندگی میں نہیں، بلکہ شاید ۸۲۲ء کے قریب ہوئے، اس کا یہ بھی خیال ہے کہ مذکورہ بالا چیرا بادشاہ کا مقبرہ عرب کے جنوبی ساحل ظفار میں ہے، نہ کہ بحر احمر کے عرب ساحل پر، جیسا کہ موپلا کی روایت ہے، اور عرب میں یہ مقبرہ عام طور سے السموری کے نام سے مشہور ہے،

لیکن شیخ زین الدین کی رائے صحیح نہیں، مالابار ہی کی روایت زیادہ مستند ہے، کیونکہ کرینگ نور کی مسجد کا طرز تعمیر بھی اسی روایت کی تائید میں ہے، (Halasya - Sthlapurana) اور (Mahatmyam.) کا بیان ہو کہ عرب پانڈیا سلطنت میں کیجا پانڈیا کے زمانہ میں آئے، جس کا زمانہ ساتویں صدی عیسوی کا وسط ہے، اس بیان سے بھی مالابار کی مذکورۂ بالا روایت کی تصدیق ہوتی ہے، زین الدین نے مقبرہ کا نام السموری بتایا ہے، لیکن اس کو شاید کالی کٹ کے زموروں کے نام سے غلط فہمی پیدا ہوئی ہے، زموروں کا خاندان مذکورۂ بالا بادشاہ کے خاندان سے بالکل جدا ہے،

مالابار کی روایت کے صحیح ہونے کے شواہد اور بھی ہیں، بادشاہ مذکور کے سفر عرب کی تاریخ ۶۲۸ء بتائی جاتی ہے، یہ سال اسلام کی تاریخ میں نہایت اہم ہے، کیونکہ اسی یا اسی کے متصل سال میں پیغمبرؐ نے مصر، ایران، حبش اور قسطنطنیہ کے حکمرانوں کے پاس دعوتِ اسلام کے لئے قاصد بھیجے، ممکن ہے کہ اسی طرح کوئی قاصد لنکا اور جنوبی ہندوستان بھی آیا ہو، یمنی عربوں کی آبادی لنکا میں بہت پہلے سے تھی، اسلئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ آسو کے حاجی نے حضرت آدم کی چوٹی کی زیارت کے لئے لنکا کا سفر کیا ہو، آسو دراصل عربی نام عیری کی خرابی ہے، یہ یمن کا

یمن کا ایک ضلع ہے، جو عرب کے جنوب مغرب میں واقع ہے، پیری پلس کے عہد میں عرب کے ساحل پر بحر احمر کا ایک بندرگاہ تھا، جو صفار ([illegible]) کہلاتا تھا، یہ حمیری اور سبائی حکمران یعنی یمن کے بادشاہ کے مقبوضات میں تھا، یمن نے رسول اللہ صلعم کے ابتدائی دور ہی میں اسلام قبول کر لیا تھا، اور یہ چوراسی مخلاف (پرگنہ یا ضلع) پر تقسیم تھا، مالابار میں جو نام زہار مخلہا سے مشہور ہے، وہ دراصل صفار مخلا ہو گا، یہ مقام جیسا کہ پری پلس میں مذکور ہے، بحر احمر کے ساحل پر واقع تھا، اسلئے بہت ممکن ہو کہ مذکورہ بالا بادشاہ عیر کے حاجی کے ساتھ اسی مقام پر اترا ہوگا، جدہ جہاں اس زمانہ میں پیغمبر (صلعم) مقیم تھے، العیر سے شمال کی جانب میں تھوڑے ہی فاصلہ پر واقع ہے،

مالک ابن دینار کا تعلق قبیلۂ عدنان سے معلوم ہوتا ہے، اسی قبیلہ سے پیغمبر (صلعم) تھے، چنانچہ ایک روایت یہ بھی ہے کہ مذکورۂ بالا بادشاہ نے پیغمبر کی بھتیجی سے شادی کی، مالابار کی روایت میں مالک ابن دینار کو عرو (؟) ([illegible]) کا حکمراں بتایا جاتا ہے، اس عرو سے شاید بدوؤں کے قبیلۂ جہینہ کی شاخ عرو (؟) مراد ہو، یہ قبیلہ مذہب اسلام میں شروع سے راسخ رہا، اور پیغمبر کی زندگی ہی سے وادی الحمس پر قابض تھا، جو مدینہ کے جنوب سے بحر احمر کے ساحل وجہ تک پھیلی ہوئی تھی" (م ع)

معارف:- یہ روایت بہت کچھ تصحیح کی محتاج ہے، اور اس سے پہلے معارف میں "ہندوستان میں اسلام کی اشاعت" کے تاریخی سلسلہ میں اس کا ذکر آچکا ہے، جدہ آنحضرت صلعم کا آنا کبھی ثابت نہیں، صفار مخلہا اگر دو نام بتائے جائیں تو ان کی اصلیت ظفار اور مخا قرار دی جا سکتی ہیں، یہ دونوں یمن کے بندر تھے، صحابہ کرام میں مالک بن دینار نام کا کوئی نہ تھا، البتہ ایک تابعی تھے، لیکن وہ عجمی النسل بصری اور آزاد شدہ غلام تھے، ۱۲۳ھ سے ۱۳۱ھ تک کسی سنہ میں ان کی وفات ہوئی، پھر اس زمانہ میں حضرت آدم علیہ السلام کی زیارت کا شوق بھی مسلمانوں میں پیدا نہیں ہوا تھا، البتہ اسلام کی دوسری صدی کے بعد یہ سلسلہ شروع ہوا،

حسد

اکثر دیکھا گیا ہے کہ دو خاندانوں میں گہرا ربط ہوتا ہے لیکن کچھ عرصہ کے بعد وہ ایک دوسرے
سے برگشتہ ہو جاتے ہیں، یا بعض میاں بیوی کی ازدواجی زندگی کا آغاز محبت سے ہوتا ہے مگر
بہت جلد ان میں اختلاف شروع ہو جاتا ہے، یا دو دوست ایک زمانہ تک شیر و شکر رہتے ہیں،
لیکن یکایک ان میں سخت دشمنی پیدا ہو جاتی ہے، آخر ایسا کیوں ہوتا ہے،

ہم جب کسی سے محبت کرتے ہیں، تو اس محبت میں ہم اپنی شخصیت پر کچھ پابندیاں عائد کرتے
ہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ محبوب کا ہر فعل ہمارے جذبات اور احساسات کے مطابق نہیں ہو سکتا، چنانچہ
کسی شخص سے خواہ کیسی ہی شدید محبت کیوں نہ کرتے ہوں، لیکن ایک ایسا وقت ضرور آتا ہے، جب کہ
اسکی بعض باتوں سے ہم کو غلط فہمی پیدا ہو جاتی ہے یا اسکی کسی رائے سے سخت اختلاف ہو جاتا ہی، یا
اسکی بعض حرکتیں سخت ناگوار معلوم ہوتی ہیں،

ان کا ردِ عمل ہماری شخصیت پر ہمارے جذبات کے نشو و نما کے مطابق ہوتا ہی، اس قسم کا
ردِ عمل اگر بچپن میں ہوتا ہی، تو طبیعت میں سخت قسم کی آزردگی اور حسد پیدا ہو جاتا ہی، جو زندگی کی
مسرتوں کے لئے مہلک ہی، بچے عموماً اپنے والدین سے بہت زیادہ محبت کرتے ہیں لیکن اگر ان کو یہ
احساس ہو جاتا ہی کہ وہ والدین کی محبت کا واحد مرکز نہیں، یا ان کے والدین ان کو نظر انداز کرتے ہیں،
تو غیر شعوری طور سے ان کے دل میں تکدر اور ناراضگی پیدا ہو جاتی ہی، جس کا اظہار مختلف پیرایہ میں
ہوتا ہی، مثلاً وہ اپنے چھوٹے بھائیوں اور بہنوں کو نظرِ التفات سے دیکھنے کے بجائے ان سے ہمیشہ
منغص رہتے ہیں، اور ان کا تنغص بعض اوقات نفرت کی حد تک پہونچ جاتا ہی،

بچپن کا یہ تکدر اور تنغص سن بلوغ تک قائم رہتا ہے، جس کا لازمی نتیجہ احساسِ کمتری ہے،

ایسے بچے بالغ ہو جانے کے بعد بھی اپنے جذبات کے لحاظ سے کمسن بچے ہی رہتے ہیں، اسباب
و ادراک کے بجائے احساسات و جذبات اور دماغ کے بجائے دل کے تاثرات کے محکوم
ہو جاتے ہیں،

ایک جوان کی محبت کی نوعیت اس سے مختلف ہوتی ہے، جب کسی دوست سے محبت
کرتا ہے، تو اس کو اس سے ہرگز یہ توقع نہیں ہوتی ہے کہ وہ اپنے انس و شفقت میں جذب اور
اس کے سوا اپنی ساری دلچسپیوں سے بے تعلق اور بے نیاز ہو جائے گا، وہ سمجھتا ہی کہ ایک حاسد
شفیق دوست اور کامیاب شوہر نہیں بن سکتا، بلکہ وہ اپنے دوست اور بیوی کے لئے وبالِ جان
ہوتا ہی، لیکن اس کے باوجود اس کے دل میں شکوک پیدا ہو جاتے ہیں، کہ ممکن ہی کہ آگے چل کر
اسکی دوستی اور محبت قائم نہ رہے، یہ شک پیدا ہوتے ہی اس کو اپنے دوست کے دوسرے رفقا
اور احباب سے اس تخیل کی بنا پر حسد اور جلن ہوتی ہے، کہ ممکن ہی کہ ان میں سے کوئی اس کی جگہ
کو غصب کر لے، اسی طرح وہ دوست کی بڑھتی ہوئی کامیابی سے بھی غیر مطمئن ہو جاتا ہی کہ ممکن
ہے کہ وہ ایک خوشحال، با اثر اور مقتدر شخص ہو کر اس سے غافل ہو جائے اور وہ دنیا میں تنہا رہ جائے
یہ خیال پیدا ہوتے ہی اس پر احساسِ کمتری کی تمام برائیاں غالب آجاتی ہیں، اور اسکے دل میں یہ
بات جاگزیں ہو جاتی ہی کہ وہ محبت کئے جانے کے لائق ہی نہیں، گو وہ اس کا اظہار نہ کرتا ہو،
رفتہ رفتہ دوست یا محبوب کی طرف سے یہ شک اور بے اطمینانی سوہانِ روح ہو جاتی ہی
جس سے بعض اوقات قتل اور خودکشی کی وارداتیں پیش آجاتی ہیں، جذبات پر قابو رکھنے والے افراد
تو اپنے رنج و حسد کے غیظ و غضب کو مغلوب کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مگر قابو نہ رکھنے والے اشخاص
خود مغلوب ہو جاتے ہیں، وہ اپنی خامی، کمزوری، نقص اور عیب پر غور کرنے کے بجائے سارا الزام
اپنے دوست پر رکھتے ہیں، جسکے بعد نہ صرف شکر رنجی، اختلاف اور تصادم بلکہ بعض اوقات قتل اور خودکشی کی

احتمال پیدا ہو جاتا ہی، کیونکہ افتراق کے بعد گہرے دوستوں کی دشمنی بھی بڑی شدت کی ہوتی ہی،

جب حسد کا مادہ دل میں پیدا ہو گیا تو اس کا نکالنا بڑا مشکل کام ہی، کیونکہ کسی حاسد کو یہ باور نہیں کرایا جاسکتا ہی، کہ وہ دوسروں کی کامیابی کو بُری نظر سے دیکھتا ہے، اور دوسرون سے خواہ مخواہ نفرت کرتا ہی، جب اسکو ان باتون کی طرف توجہ دلائی جاتی ہی، تو وہ اپنے پندار خود بینی مین اپنے کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہی،

مگر ایک ماہر نفسیات کے لئے وہ پھر بھی قابلِ اصلاح ہی، اگر ہم کسی کو حاسد یا محرور المزاج یا دائمی مغموم یا تنہائی پسند پاتے ہیں، تو اُس کے ہرگز یہ معنے نہیں کہ وہ اس طرح پیدا ہی ہوا ہے، بلکہ اس کی طبیعت کا یہ رنگ بچپن خصوصًا اس کے پہلے پانچ سال میں پیدا ہوتا ہی، جو سنِ بلوغ میں فطرت ثانی بن جاتا ہی، لیکن ان تمام چیزوں کی اصلاح ہو سکتی ہی، بشرطیکہ جب کوئی شخص اس کیلئے آمادہ ہو جائے، ایک حاسد اپنے حسد کے اسباب و علل معلوم کرنے کے بعد اپنی اصلاح خود کر سکتا ہی، مثلاً ایک عورت ہر حسین عورت کو محض اسلئے ناپسند کرتی ہی کہ وہ اسکی طرح حسین، قابلِ التفات اور دلکش نہیں، اسکی یہ ناپسندیدگی محض اسکے احساس کمتری کا نتیجہ ہے، وہ حسین نہ سہی لیکن وہ اپنے اخلاقِ حسنہ اور اوصافِ حمیدہ سے اپنے کو قابلِ توجہ اور دلکش بنا سکتی ہی،

حسد کے ازالہ کی ایک صورت اپنے فرائضِ منصبی میں غیر معمولی مشغولیت بھی ہی، اس مشغولیت میں اگر کوئی کامیابی اور ترقی پیشِ نظر ہو، خواہ وہ کوئی بلند اور اعلیٰ ترقی نہ ہو، تو بھی اس سے خودداری، خود اعتمادی اور عزت نفس پیدا ہوتی ہی، جس سے احساسِ کمتری کا انسداد ہوتا رہتا ہے،

حُسنِ اخلاق سے بھی حسد دور کیا جاسکتا ہی، اگر طبیعت میں صلح و آشتی اور سیرت و کردار میں سلامت روی ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ لوگ محبت سے پیش نہ آئین، اور جب محبت کی محرومی نہیں ہے تو پھر دلوں میں کبھی حسد کی گنجائش پیدا نہیں ہو سکتی ہی،

"ص ع"

اخبارِ علمیہ

یورپ مین مسلمانون کی آبادی

یورپ میں روس اور ترکی کے علاوہ مسلمانوں کی ایک بڑی آبادی یوگوسلاویا، البانیہ، ہنگری، بلغاریہ، رومانیہ، یونان اور پولینڈ میں ہی، یوگوسلاویا میں ۷،۵۰،۰۰۰ مسلمان آباد ہین، ان کی ایک قومی اور مذہبی جماعت ہی، جس کا صدر رئیس العلماء کہلاتا ہے، رئیس العلماء کے ماتحت مذہبی پیشواؤن کی دو مجلسیں ہیں، جن میں ایک سراجیوو اور دوسری اسکوپلجی میں ہے، ایک محکمۂ وقف بھی ہے، جس کی جانب سے ۸۰۰ مکاتب قائم ہین، ان میں مذہبی تعلیم دیجاتی ہی، سرکاری صنعتی اسکولون میں بھی مسلمانون کی مذہبی تعلیم کا انتظام ہے، ۴ کالج ہین، ان میں ایک لڑکیون کا ہے، سراجیوو مین گت بے مدرسہ (Gulbey Madrassa) ۴۴ برس سے قائم ہے، اس کے تعلیم یافتہ اشخاص عزت کی نظروں سے دیکھے جاتے ہیں، مسلمانوں کے مقدمے شریعت کے مطابق فیصل ہوتے ہیں، اس کے لئے عدالتیں قائم ہیں، جو ۲۹ء سے پہلے صرف مسلمانون کی آبادی میں تھیں، لیکن ۳۶ء کے بعد یوگوسلاویا کے ہر حصہ میں قائم ہو گئی ہین،

البانیہ میں مسلمانوں کی زیادہ تر آبادی بکتیشی صوفی گروہ کی مقلد ہے، یہاں عورتون کا درجہ بہت بلند ہے، ملک کے ہر حصہ میں اسلامی عہد کی پر شوکت یادگاریں موجود ہیں، مسلمان عام طور سے مذہبی واقع ہوئے ہیں، لیکن ان کی تعلیم خصوصًا مذہبی تعلیم بہت اعلیٰ نہیں ہے،

ہنگری میں ۲۰۰۰ مسلمان ہیں جن میں ۵۰۰ صرف بوداپسٹ میں ہیں، ۱۹۱۶ء سے حکومت نے مذہب اسلام کو سرکاری طور سے تسلیم کرلیا ہے، ۱۹۳۱ء سے پہلے یہان مسلمانوں کیلئے کوئی مسجد اور مدرسہ نہ تھا، لیکن اب انھون نے اپنی عبادت گاہ بنالی ہے،

یونان کی کل آبادی ستر لاکھ ہے جس میں مسلمان ۴۰۰۰۰ ہیں، ان میں زیادہ تر ترکی نسل سے ہیں، کچھ بلغاری اور کاکیشین بھی ہیں، یہ لوگ زیادہ تر شمالی اور جنوبی تھریس میں آباد ہیں، جنگ عظیم سے پہلے سالونیکا میں ۳۴ مسجدیں تھیں، لیکن اب ان میں سے بعض گرجا بنالی گئی ہین، حمزہ بے کی مشہور حسین مسجد میں سینما کا تماشہ دکھایا جاتا ہے،

یونان کے مسلمانوں کی معاشرتی، تمدنی، اور اقتصادی حالت بہت ہی خراب ہے، ان کی تعلیم پر اتنی قلیل رقم صرف کیجاتی ہے، جو ان کی تعلیمی ضروریات کے دسویں حصہ کے لئے بھی کافی نہیں،

بلغاریہ کی کل آبادی ۵۵ لاکھ ہے، جس میں گیارہ فی صدی ترکی النسل ہیں، یہان ۵۰۰۰، مسلمان ہیں ان میں اکثریت ترکوں کی ہے، خالص بلغاری مسلمان ۱/۴ ہیں، مسلمان شوملا، رازگرید، ودین، ونشتک اور صوفیہ کے علاقون میں آباد ہیں، اور زیادہ تر کسان ہیں، ان میں تعلیم بہت کم ہے، ایک اہم اقلیت ہونے کی وجہ سے مجلس قانون ساز میں ان کی نمایندگی ہوتی ہے، لیکن ان کی تعداد ۴، ۲۰ میں کل دس ہے، ان کا مذہبی پیشوا مفتی اعظم صوفیہ میں رہتا ہے، تمام مذہبی معاملات اسی کے ذریعہ سے طے پاتے ہیں، اور ایک مجلس کے مشورہ سے ہر مسجد میں امام مقرر ہوتا ہے، پورے علاقہ میں کل ۱۲۰ اسلامی مدارس ہین،

رومانیہ کی پوری آبادی ایک کرور ۸۰ لاکھ ہے، جس میں مسلمان دو لاکھ ہیں، یہ زیادہ تر دوبروجا میں آباد ہیں، کونستینزا، توبچیا، دورستور، اور جزیرۂ ادا کالع میں بھی ان کی بکھری آبادی ہے، معاشرتی اور تمدنی حالات میں بلغاری مسلمانون سے بہتر ہین، وہ حکومت کے بڑے بڑے

ملکی اور فوجی عہدون پر بھی مامور ہیں، ان میں بعض ممتاز ڈاکٹر، وکیل اور انجینیر بھی ہیں، سرکاری فوج میں بھی ان کی تعداد خاصی ہے، مسلمان فوجی عہدیدارون اور سپاہیوں کے لئے علحدہ امام ہے، جس کا صدر مقام کونستینزا میں ہے،

جنگ عظیم سے پہلے پولینڈ میں ۰۰۰، مسلمان آباد تھے، لیکن وہ روسی حکومت کے محکوم ہونے کی وجہ سے کریمیا کے مفتی کے ماتحت تھے، کریمیا کی دوری کی وجہ سے ان کی مذہبی اور تعلیمی حالت کی طرف کافی توجہ نہ کیجاتی تھی، جس سے وہ حکومت سے غیر مطمئن تھے، یہاں کے تاتاری مسلمان فوجی اور ملکی عہدون پر روس کے مختلف حصوں میں منتشر تھے، اسی لئے وہ اپنے بچوں کو باضابطہ مذہبی تعلیم نہ دلا سکتے تھے، پولینڈ کے مسلمان زیادہ تر روسی جرمن سرحد پر آباد تھے، اس لئے جنگ عظیم میں ان کو اپنا گھر چھوڑ دینا پڑا، جن میں بہت سے بے خانماں ہوکر ہلاک ہوگئے، جو واپس آگئے وہ آلام و مصائب کی زندگی بسر کرنے لگے، مگر پھر انھون نے اپنی حالت سنبھال لی، پولینڈ کی حکومت نے ان کیلئے مفتی، امام، اور مذہبی تعلیم کے لئے اساتذہ مقرر کئے، شاہ مصر نے بھی مسجدون کی مرمت کے لئے ان کے پاس پانچ سو پونڈ بھیجے، امریکہ کے تاتاری مسلم باشندون نے بھی ان کی مالی امداد کی، جرمنی اور پولینڈ کی جنگ سے پہلے ان کی مذہبی اور تعلیمی حالت خاصی تھی، (السٹریٹڈ ویکلی)

ریاضی دانون کے کمالات

ترکی میں حسن نامی ایک گڈریا ہے، جس میں ریاضی کے عجیب وغریب جوہر ہیں، اگر اسکو کوئی اپنی پیدائش کا سنہ اور ساعت بتادیتا ہے، تو وہ چند لمحوں میں اسکی عمر کے تمام گھنٹوں کا حساب لگا دیتا ہے، ہندسے کے مشکل اور پیچیدہ سوالات کو اپنے ذہن میں بالکل صحیح حل کر دیتا ہے، وہ لکھنا اور پڑھنا بالکل نہیں جانتا،

ایسے باکمال ریاضی دان پہلے بھی گذرے ہیں، جرمنی میں ڈکریا ذاسے نامی ایک شخص تھا جو
۵۴ سکنڈ میں آٹھ آٹھ عدد اور چھ منٹ میں بیس بیس عدد کو اپنے دماغ میں ضرب دیتا تھا، فرانس مین
ایک چھ سال کا بچہ تھا، جو ایک سوال کو دیکھے بغیر حل کرکے اس کے پورے عمل کو دہرا دیتا تھا،

اس قسم کے اور بھی باکمال ریاضی دان ہوئے ہیں، لیکن سائنس کے ماہرین کا خیال ہے کہ
یہ کوئی مافوق الفطرت اہل علم نہیں کہے جاسکتے، ان کی دماغی کاوشوں کو محض ایک ذہنی اعجوبہ سے
تعبیر کیا جاسکتا ہے، کیونکہ ایسے بہت سے اشخاص ہیں جنھوں نے ضخیم کتابوں کو حفظ کر لیا ہے لیکن
ان کتابوں کا محض حفظ کر لینا ان کی علمی بصیرت اور ذہنی فوقیت کی دلیل نہیں، ایسے ریاضی داں
بھی گذرے ہیں جنھوں نے بچپن ہی سے ریاضی کی طرف غیر معمولی شغف اور انہماک کا ثبوت دیا ہے مثلاً
مشہور فرانسیسی ریاضی دان امپیرے چار ہی سال کی عمر میں ہر قسم کے مشکل سوالات حل کیا کرتا تھا، اور
آگے چل کر وہ ایک مشہور ریاضی دان اور ماہر طبعیات ہوا، جرمنی میں سی۔ آف۔ گوس ریاضی اور
ہیئت کا ایک ممتاز عالم گذرا ہے، اس نے ۲½ سال کی عمر ہی میں اپنے باپ کو ایک مشکل سوال
میں غلطی بتائی تھی، دس سال کی عمر میں اُس نے اقلیدس، لیگرینج اور نیوٹن کا مکمل مطالعہ کر لیا تھا لیکن
ایسی مثالیں دنیا میں بہت ہی کم ہیں،

یہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ جو بچے اپنے بچپن میں ہندسے کے سوالات کو حل کرنے میں غیر معمولی طریقہ
سے ماہر ہوتے ہیں، سن بلوغ میں ان کی مہارت جاتی رہتی ہے، ریاضی کا یہ کمال اوسطاً طریقہ
پر آٹھ سال کی عمر میں شروع ہوتا ہے، اور بیس سال کی عمر تک ختم ہوجاتا ہے، مشاہدہ سے یہ
بھی معلوم ہوا ہے، کہ ایسے لوگ ذہنی طور سے بہت مضبوط نہیں ہوتے ہیں، مثلاً لوئی فلوری ایک
منٹ میں بڑے سے بڑے اعداد کو ضرب دیتا تھا، لیکن ایک گلاس شراب پی کر بالکل بدمست او
بیہوش ہوجاتا تھا،

"ص، ع"

باب التقریظ والانتقاد

فہرست کتبخانۂ بانکی پور

از

مولوی محمد یوسف صاحب رفیق دار المصنفین

یہ جلد کتبخانہ بانکی پور کے سلسلۂ فہرست کی بائیسویں کڑی ہے، جسے مولوی عبد الحمید
صاحب نے مرتب کیا ہے، شروع میں جے۔ ایس۔ ارمور (J. S. Armour) کا
ایک مختصر مقدمہ ہو، اس جلد میں حساب، جبر و مقابلہ، اقلیدس، ہیئت، نجوم، جفر و رمل، کیمیا،
فلاحت، شعبدہ، اور تعبیر خواب کے ایک سو ستاون عربی مخطوطات پر تبصرہ ہو،
ہیئت اور نجوم کے علاوہ باقی فنون کی کتابیں چوتھی صدی ہجری کے بعد کی تصنیف
ہیں، ہیئت اور نجوم میں زیادہ تر چھوٹے چھوٹے رسالے ہیں، جن میں سے اکثر دوسری، تیسری
اور چوتھی صدی کے لکھے ہوئے ہیں، ان میں چوتھی صدی ہجری کے مشہور مہندس ابراہیم بن
سنان بن ثابت بن قرہ کے بہت سے رسالے ہین، جو اکثر نایاب ہیں، ان کے نام یہ ہیں، (۱)
الرسالۃ فی اصول الرصد (۲) الرسالۃ فی وصف المعانی التی استخرجہا
فی الھندسۃ والنجوم (۳) المقالۃ فی طریق التحلیل والترکیب و سائر
الاعمال فی المسائل الھندسۃ (۴) المقالۃ فی رسم القطوع الثلاثۃ

(۵) المقالۃ فی الاسطرلاب (۶) الکتاب فی حرکات الشمس (۷) الکتاب فی مساحۃ القطع المخروط المکافی،

ابراہیم کے دادا ثابت بن قرہ کے بھی دو رسالے ہیں (۱) کتاب ارشمیدس فی الدوائر المتماستۃ (۲) کتاب ارشمیدس فی اصول الھندسۃ،

مامونی عہد کے نامور عالم ریاضی محمد بن موسیٰ خوارزمی کا بھی ایک نایاب رسالہ المقالۃ فی استخراج تاریخ الیہود واعیادھم ہے،

اسی عہد کے مشہور عرب فلسفی ابو یوسف یعقوب بن اسحاق کندی کا آفتاب کی شعاعوں کے متعلق الکتاب فی الشعاعات نام ایک رسالہ ہے،

پانچویں صدی کے مشہور مورخ اور فلسفی ابو ریحان بیرونی کے چار رسالے ہیں (۱) افراد المقال فی امر الظلال (۲) المقالۃ فی راشیکات الھند (۳) تمھید المستقر فی معانی الممر (۴) الکتاب فی استخراج الاوتار فی الدائرۃ بخواص الخط المنحنی الواقع فیھا ان میں پہلا اور تیسرا بالکل نایاب ہے، دوسرے کا صرف ایک نسخہ انڈیا آفس کے کتبخانہ میں ہے اور چوتھے کا ایک نسخہ لیڈن میں پایا جاتا ہے،

بیرونی کے عہد کا ایک مصنف ابو نصر منصور بن علی بن عراق ہے، جو گو بیرونی کی طرح عام شہرت نہیں رکھتا، لیکن اس کے علمی کارنامے بھی کم نہیں، ابو نصر خلیفہ قادر باللہ کے عہد (سنہ ۳۸۱ھ تا سنہ ۴۲۲ھ / ۹۹۱ء تا ۱۰۳۱ء) میں ہیئت اور نجوم کا مشہور ماہر تھا، یہ ریاضی، حساب، ہیئت اور نجوم کے مشہور امام ابو الوفا جوزجانی (سنہ ۳۲۸ تا سنہ ۳۸۰) کا شاگرد تھا،

اس فہرست میں اس کے اکثر رسالے نایاب ہیں، ان کے نام یہ ہیں، (۱) الرسالۃ فی براھین اعمال جدول التقویم فی زیج حبش الحاسب، (۲) الرسالۃ

فی تصحیح ما وقع لابی جعفر الخازن فی السھو فی زیج الصفائح (۳) المقالۃ فی اصلاح شکل من کتاب مالاناؤس فی الکریات (۴) المقالۃ فی البرھان علی حقیقۃ المسئلۃ التی وقعت بین ابی حامد الصغانی وبین منجمی الری فیھا منازعۃ (۵) الرسالۃ فی مجازات دوائر السموت فی الاسطرلاب (۶) الرسالۃ فی صنعۃ الاسطرلاب بالطریق الصناعی (۷) الرسالۃ المسماۃ جدول الدقائق (۸) الرسالۃ فی البرھان علی عمل محمد بن الصباح فی امتحان الشمس، (۹) الرسالۃ فی الدوائر التی تحد الساعات الزمانیہ (۱۰) الرسالۃ فی البرھان علی عمل حبش فی مطالع السمت فی زیجہ (۱۱) الرسالۃ فی معرفۃ القسی الفلکیۃ (۱۲) رسالۃ ابی نصر فی جواب مسائل الھندسۃ (۱۳) الرسالۃ ابی نصر فی کشف عواری الباطنیۃ بما موھوا علی عامتھم فی رؤیۃ الاھلۃ (۱۴) الرسالۃ فی حل شبھۃ فی المقالۃ الثالثۃ عشر من کتاب الاصول (۱۵) نصل من کتاب ابی نصر فی کریۃ السماء۔

ناموں پر نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان یونانیوں کے محض مقلد ہی نہیں تھے بلکہ ابتدائی دور ہی سے یونانی کتابوں کے ترجمہ کے ساتھ ساتھ نئی تحقیقات اور تصانیف کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا تھا، مسلمانوں نے یونانی فلاسفہ کے نظریوں کی علمی جانچ پڑتال کر کے غلط اور صحیح میں تمیز کی، اور ان کی کمزوریوں کو واضح کیا،

نئی تحقیقات کے ثبوت میں یوں تو اس فہرست کی اکثر کتابوں کو پیش کیا جا سکتا ہے، لیکن ان میں کتاب انباط المیاہ الخفیہ ایک خاص درجہ رکھتی ہے، اس کا مصنف ابو بکر محمد بن الحاسب ہے، جو چوتھی صدی کا مشہور ماہر حساب ہے، اس کے تفصیلی حالات کہیں نہیں ملتے،

اس کتاب کے دیباچہ سے معلوم ہوتا ہو کہ وہ عراق آیا تھا، اور یہاں کے لوگوں میں جب اس نے حساب اور ہندسہ کا ذوق پایا تو ان فنون پر اس نے بہت سی کتابیں لکھیں، پھر عراق سے علاقہ جبل گیا جو ایران کا جنوبی حصہ ہو، یہاں کے باشندوں میں نئے علوم کی کوئی رغبت نہ تھی، اس لئے اسکی طبیعت بھی کچھ بجھ سی گئی، مگر وزیر ابو غانم معروف بن محمد کی حوصلہ افزائی سے اُس نے تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رکھا اور کتاب انباط المیاہ الخفیۃ لکھ کر وزیر کی خدمت میں پیش کی،

اس کتاب میں اس نے زمین کے طبقات اور پانی کے چشموں پر سیر حاصل بحث کی ہے اور بتایا ہو کہ پانی کے پوشیدہ خزانے کہاں ہوتے ہیں، جن پہاڑوں اور پتھروں کے نیچے پانی ہوتا ہو ان کی کیا علامتیں ہیں، کس قسم کی زمینون میں پانی پایا جاتا ہو، وہ کونسی نباتات ہیں جو پانی ہونے کا نشان ہیں، خشک پہاڑوں اور کم پانی والی زمینوں کے کیا اوصاف ہیں، پانی اور اس کے مزہ کی کتنی قسمیں ہیں، وزنی اور ہلکا، پتلا اور گاڑھا، میٹھا اور بدمزہ پانی کس قسم کی زمینوں میں ہوتا ہو، خراب پانی کی اصلاح کی کیا صورت ہو، زمین کی مٹی کتنی قسموں کی ہوتی ہے، کھودی زمینوں میں پانی مل سکتا ہے یا نہیں، زلزلہ میں جو چشمے پھوٹ نکلتے ہیں، یا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جاتے ہیں، اس کے اسباب کیا ہیں، کنوؤں کا پانی سیسہ کی نلکیوں کے ذریعہ باہر کیسے لایا جاسکتا ہو، سخت زمین مین پانی کے فوارے پائے جاسکتے ہیں یا نہیں، نہروں اور کنوؤں کی حفاظت کے طریقے کیا ہیں، نہروں اور کنوؤں کے کھودنے میں رکاوٹ ڈالنے والی چیزوں کو کس طرح دور کیا جاسکتا ہو، گھروں کے کنوؤں میں بارش کا پانی کس طرح آتا ہو، زمین کی شناخت کے آلات اور اُن آلات کا ذکر جن کو خود مصنف نے ایجاد کیا تھا، زمین کے اندر پانی کے سوتوں کو کس طرح محفوظ کیا جاسکتا ہو، نہروں کا پانی خراب ہونے سے کس طرح بچایا جاسکتا ہو، بند پانی کو کس طرح کھولا جاسکتا ہو، اس کتاب میں آب رسانی کے بعض آلات کی تصویریں

بھی دی ہیں،

ذرائعِ آب رسانی کے متعلق ایک اور اہم کتاب الرسالۃ فی علم الحساب المیاہ الجاریۃ فی مدینۃ دمشق ہے جس کا مصنف تیرہوین صدی ہجری کا مشہور ماہرِ حساب محمد بن حسین عطار ہے، اس میں دمشق کی نہر بردی سے کھیتوں اور باغوں میں پانی لیجانے کے طریقے بتائے ہیں، اور یہ طریقے وہی ہیں، جو آج کل بھی مستعمل ہیں،

مؤلفِ فہرست نے کتابوں کے مصنفوں کے ناموں اور ان کی تحقیق میں کافی محنت کی ہی لیکن شروع ہی میں ایک فاش غلطی ہوگئی ہے، امید ہے کہ آیندہ اڈیشن میں اس کی تصحیح کر دی جائے گی،

اس فہرست کی ابتدا غنیۃ الحساب فی علم الحساب نامی کتاب سے ہوتی ہے، مؤلفِ فہرست کا بیان ہے کہ اصل نسخہ میں کتاب کے مصنف کا کہیں نام نہیں ہے، البتہ تاج بن حسن بن محمد کرمانی نے جنھوں نے یہ کتاب نقل کی ہے، کتاب کے سرورق پر شیخ ابوالعباس احمد بن ثابت قاضی الہمامیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو اس کتاب کا مصنف ظاہر کر کے اسکے نیچے لفظوں میں کتاب کی تاریخ ۸۶۶ھ دیدی ہے،

غنیۃ الحساب کے مصنف نے کتاب کے دیباچہ میں لکھا ہے، کہ فن حساب پر اس نے اس سے پہلے دو کتابیں لکھی تھیں، ایک مختصر دوسری مطول، پہلے کا نام عمدۃ الرائض فی الحساب ہی جو معاملات اور مساحت وغیرہ کے بابوں سے خالی ہے، دوسری کا نام الحاوی ہے جو جبر و مقابلہ کے کئی باب آجانے کی وجہ سے طویل ہوگئی ہے، اس لئے مصنف نے چاہا کہ ان دونوں کے درمیان ایک اوسط درجہ کی کتاب لکھے، چنانچہ اسی مقصد سے اس نے غنیۃ الحساب لکھی،

مؤلفِ فہرست پہلے تو یہ استدلال کرتے ہیں کہ غنیۃ الحساب کا مصنف اس کی کتابت کے وقت یعنی ۸۸۶ھ میں زندہ نہیں تھا، اس لئے کہ کاتب نے ہر جگہ اس کو رحمہ اللہ تعالیٰ کے فقرہ سے یاد کیا ہے، پھر مؤلف نے کشف الظنون کی طرف رجوع کیا ہے، اس میں حساب کے فن میں الحاوی فی الحساب کے نام کی ایک ہی کتاب کا ذکر ہے، جس کا مصنف شہاب الدین احمد بن ہائم المصری القدسی المتوفی ۸۸۷ھ ہے، اور جس کو بعد میں احمد بن صدقہ صدیقی المتوفی ۸۰۵ھ نے نظم کیا ہے، مولفِ فہرست نے احمد بن صدقہ کی تاریخِ وفات کو صحیح اور ابن الہائم کی تاریخِ وفات کو غلط قرار دے کر یہ نتیجہ نکالا ہے، کہ غنیۃ الحساب کا مصنف ۸۰۵ھ سے پہلے کا ہے، اور اس کی تائید میں پھر وہی تاج بن حسن بن محمد کرمانی کی تاریخِ کتابت ۸۸۶ھ کو پیش کیا ہے،

لیکن ہمارے پیشِ نظر کشف الظنون کا جو چھپا ہوا نسخہ ہے، اس میں ابن ہائم کی تاریخِ وفات ۸۸۷ھ اور احمد بن صدقہ کی ۹۰۵ھ ہے، مگر ابن ہائم کی یہ تاریخِ وفات بھی غلط ہے، ابن ہائم آٹھویں صدی ہجری کے آخر کا مشہور ماہرِ حساب ہے، اس کی تاریخِ وفات بالاتفاق ۸۱۵ھ ہے، (دیکھو شذرات الذہب ج ۷، ص ۱۰۹، البدر الطالع جلد اول صفحہ ۱۱۷، الضوء اللامع جلد دوم صفحہ ۱۵۷)

احمد بن صدقہ کا لقب صدیقی نہیں، بلکہ ابن الصیرفی ہے، اس کا باپ شاہی اصطبل میں صراف تھا، اسی کی نسبت سے اس کا لڑکا ابن الصیرفی کے لقب سے مشہور ہوا، احمد بن صدقہ باختلافِ روایت، ذی الحجہ ۸۲۵ھ یا ۸۲۹ھ کو پیدا ہوا، اس نے ابن ہائم کی کتاب حاوی کو نظم کیا، حافظ سخاوی کا معاصر تھا، تذکروں میں اس کی تاریخِ وفات درج نہیں، البتہ الضوء اللامع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۸۹۵ھ میں زندہ تھا[1] احمد بن صدقہ کی وفات کا سنہ ۹۰۵ صحیح ہی[2]

[1] الضوء اللامع جلد اول ص ۳۱۸،

صاحب کشف الظنون نے ایک اور جگہ بھی اس کی تاریخِ وفات ۹۰۵ھ ہی لکھی ہے، یہاں اس نے صدیقی کے بجائے اس کا لقب ابن الصیرفی لکھا ہے، (دیکھو کشف الظنون زیرِ عنوان کتاب "ارشاد فی فروع الشافعیۃ لابن المقری)

مؤلفِ فہرست نے کشف الظنون کے حوالہ سے ابن ہائم کی وفات کی جو تاریخ ۸۸۷ھ بتائی ہے، اس میں درحقیقت کشف الظنون کے مصنف کو دھوکا ہوگیا ہے، اس سنہ میں اسی لقب کا ایک اور شخص گذرا ہے، جس کا نام بھی احمد تھا، مگر وہ شاعر تھا، ماہرِ حساب نہیں تھا، (دیکھو شذرات الذہب جزء سابع ۳۴۷)

اب غنیۃ الحساب کے اصل نسخہ پر غور کریں تو اصل حقیقت بالکل واضح ہوجاتی ہے، تاج بن حسن نے نسخہ کے نقل کرنے کی تاریخ یوں لکھی ہے، "فرغ من نسخہ ...... سنۃ ست وثمانین وسعمائۃ" آخری لفظ پر نقطے نہیں دیے ہیں، اس لئے یہ سبعمائۃ اور تسعمائۃ دونوں پڑھا جاسکتا ہے، اور اوپر کی شرح و تفصیل سے یہ بالکل ظاہر ہے، کہ وہ سبعمائۃ نہیں ہے جیسا کہ مؤلفِ فہرست نے خیال کیا ہے، بلکہ تسعمائۃ ہے، اب یہ بات صاف ہوگئی کہ نسخہ کے نقل کرنے کی تاریخ درحقیقت ۹۸۶ھ ہے،

تعجب تو یہ ہے کہ مؤلف نے خود جبر و مقابلہ کے عنوان میں المسرع نامی کتاب کے مصنف کا نام ابن الہائم اور اس کی تاریخِ وفات ۸۱۵ھ دی ہے، مگر یہاں ان کا ذہن اس طرف نہیں گیا کہ غنیۃ الحساب کا مصنف بھی وہی ہے، جو المسرع کا ہے،

مطبوعات جدیدہ

دفتر دیوانی ومال وملکی سرکار عالی | شائع کردہ دفتر مذکور تقطیع بڑی ضخامت ۲۰۱ صفحے کاغذ نفیس آرٹ پیپر، حیدر آباد- دکن،

موجودہ حضور نظام خلد اللہ ملکہ کی تخت نشینی کے وقت سے جو عہد مسعود شروع ہوا ہے، اس نے جہاں مادی، اقتصادی اور سیاسی ترقی و فارغ البالی کے دروازے کھول دئیے ہیں، وہیں ذہنی علمی خزانوں کے دروازے بھی کھول دئیے ہیں، جامعہ عثمانیہ کے قیام اور وہاں کی پیداوار کی علمی مساعی تک یہ نعمت محدود نہیں، بلکہ ہر محکمہ نے اس میں مساوی حصہ لینا شروع کر دیا ہے، دفتر دیوانی ومال اس میں سب سے زیادہ آگے ہے، اور مولوی خورشید علی صاحب کی مسلسل وخاموش ہدایت و نگرانی میں، وہ گرانمایہ علمی وتاریخی کام انجام دے رہا ہے، جس پر حکومت ہند کا "محافظ خانہ" بھی رشک کرسکتا ہے، دفتر دیوانی کا لفظ اس کی اُس وسعت وہمہ گیری کو جس کا وہ حامل ہے ظاہر نہیں کرتا، مندرجہ ذیل عبارت سے اسکی ابتدائی وُسعت کا اندازہ ہوسکتا ہے،

"دفتر دیوانی کے دو اہم شعبے ہوگئے تھے، صوبہ جات خجستہ بنیاد اورنگ آباد، برار، بیجاپور اور برہان پور سے متعلق، جملہ فوجی اور مالی انتظامات مثلاً نگہداشت جمعیت، تقرر، تعیناتی، برطرفی عہد نامہ جات، تقرر عاملان وتعہد داراں، نیز انتظام مالیہ، وقائع نگاری، حسابات، جمع خرچ اجرائے اسناد واحکام نسبت عطائے جاگیر وانعام تنخواہ وغیرہ کی تکمیل جس دفتر سے متعلق تھی،

سے متعلق یہ امور جس دفتر میں طے پاتے تھے، وہ دفتر مال کہلاتا تھا"

اس کے علاوہ دوسرے محکمے بھی اس دفتر میں ملا لئے گئے، اتنا ہی نہیں، بلکہ اورنگ زیب وشاہجہاں کے عہد کے جو دفتر اورنگ آباد میں مقفل تھے، وہ بھی اب اس خزانہ میں جمع ہیں، مختصراً یہ ذخیرہ تاریخ دکن وتاریخ ہند کے طالب علموں اور آئندہ محققوں کے لئے بہت زیادہ بیش قیمت ہے اور سیکڑوں کام کرنے والوں کو بیک وقت جذب کرسکتا ہے، اس میں جتنے اقسام کے کاغذات ہیں، اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے، کہ ان کی تعداد ۱۰۰۰۳ تک پہنچی ہے،

اس دفتر سے جو کتب خانہ متعلق ہے، گو وہ کتابوں کی تعداد کے لحاظ سے مختصر ہے، مگر یہ واقعہ ہے ہندوستان کی تاریخ پر کہیں بھی اتنا بڑا قلمی ذخیرہ نہیں، بہت سی تو ایسی کتابیں ہیں، جن کا دوسرا نسخہ کسی دوسری جگہ نہیں ہے، خوشی کا مقام ہے، کہ ان کتابوں کی مفصل فہرست مرتب کی جارہی ہے، اس کے علاوہ مختلف اقسام کے کاغذات کی جلدیں بھی زیر ترتیب ہیں، موجودہ جلد دراصل حضور نظام کی جوبلی کے سلسلہ میں دفتر کی پیشکش تھی، اس میں اس وقت سے لیکر شاہجہان کے زمانہ تک کے مختلف قسم کے کاغذات کے بلاک فوٹو آرٹ کاغذ پر نہایت نفاست سے شائع کئے گئے ہیں، ان کا ایک سرسری مطالعہ اس علمی وتاریخی دولت کی وسعت وبے بہائی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کافی ہے، جو دفتر کی وسیع عمارتوں کی چار دیواری میں محفوظ ہے، امید کہ دفتر اپنے وعدوں کی تکمیل سے تشنگانِ تحقیق کی پیاس کو بجھانے کی جلد تر کوشش کریگا،

تاریخ الہ آباد (جلد اول) مصنفہ مولوی سید مقبول احمد صاحب صمدنی، تقطیع بڑی، ضخامت ۳۰۰ صفحے مصور، قیمت :- للعہ پتہ :- مصنف دائرہ شاہ رفیع الزمان یحییٰ پور الہ آباد

مولوی مقبول احمد صاحب صمدنی اردو کے کہنہ مشق انشا پرداز اور دیرینہ سال محقق ہی نہیں بلکہ حلقہ معارف کے قدیم ترین رکن بھی ہیں، ان کے عالمانہ مضامین برسوں معارف

میں شائع ہوتے رہے ہیں، ان کی علمی تصانیف کو عام ہر دلعزیزی حاصل ہے، اور علمی حلقوں میں خاص وقعت کی نظر سے دیکھی جاتی ہیں، پیرانہ سالی کے باوجود جوان ہمتی سے وہ علم کی خدمت میں مصروف ہیں، وہ بہت سے نوجوانوں کے لئے سبق آموز اور باعث رشک ہے، انکی زیر نظر تصنیف نمونہ ہے، الہ آباد جواب مولوی صاحب موصوف کا دوسرا وطن ہے، ان کی مساعی کا مرکز ہے، اور انھوں نے ارادہ کیا ہے کہ وہ الہ آباد کی تاریخ کو ایک نئے انداز سے پیش کریں، چنانچہ اس سلسلہ کا نام ہی "باتصویر سلسلہ" ہے، اور جس وسیع پیمانہ پر مولوی صاحب اس کام کو کرنا چاہتے ہیں، وہ اس سے معلوم ہو سکتا ہے، کہ تین سو صفحات کے باریک حرفوں والی یہ پہلی جلد صرف الہ آباد کی وجہ تسمیہ اور خسرو باغ اور اس کے مقبروں کے حالات پر محدود ہے، موصوف نے بڑی تحقیق اور منصفانہ طرز سے حقیقت وصداقت کے دریافت کرنے کی کوشش کی ہے، اور الہ آباد کی پچھلی تاریخ، شہزادہ خسرو کے حالات، باغ کی تعمیر ان سب واقعات کو ہر ممکن ذریعہ سے یکجا کیا ہے، حاشیوں میں بکثرت معلومات اور تحقیقات ہیں، انشا پردازی کا وہ خاص اسلوب ہر جگہ نمایاں ہے، آزاد کے بعد جسکی جھلک مولوی صاحب ممدوح کی تحریروں میں نظر آتی ہے، کتاب میں متعدد بلاک کی تصاویر اور نقشے بھی ہیں، الہ آباد اور عہد جہانگیر و شاہجہان سے دلچسپی رکھنے والوں کیلئے یہ ایک دلچسپ وقیمتی تحفہ ہے۔ "ن"

رحمۃ للعالمین (حصہ اول) قاضی محمد سلیمان صاحب مرحوم منصور پوری تقطیع چھوٹی ضخامت ۴۴۶ صفحے کاغذ کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد عگار، پتہ:- مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی،

سیرت نبوی پر قاضی محمد سلیمان صاحب مرحوم کی مشہور تالیف رحمۃ للعالمین کا جو ملک میں کافی مقبول ہو چکی ہے، مکتبہ جامعہ نے اپنی کتابوں کے خوبصورت سائز پر دوسرا اڈیشن شائع کیا ہے، جو خوش مذاق اور نفیس مزاج لوگوں کے رکھنے کے لائق ہے،

مشاہیر عالم، مؤلفہ جناب کے، اے حمید صاحب بیرسٹر ایٹ لا۔ تقطیع بڑی ضخامت

۲۳۶ صفحے، کاغذ کتابت وطباعت بہتر، قیمت مجلد عہ پتہ قومی کتب خانہ، ریلوے روڈ لاہور

مؤلف نے اس کتاب میں مختلف شعبوں اور طبقوں کے سولہ مشاہیر اور ارباب کمال، وائن آئن اسٹائن برنارڈ شا، آسکر وائلڈ، نپولین، مصطفےٰ کمال، کرنل لارنس، مسولینی، لینن، ایچ جی ویلز، ہٹلر، سلطان ابن سعود، آغا خان، گاندھی، ڈی ویلرا اور ڈاکٹر اقبال کے مختصر حالات، ان کے کمالات اور علمی وعملی کارنامے لکھے ہیں، کتاب مفید اور دلچسپ ہے، البتہ طرز تحریر کچھ مناسب نہیں ہے، خصوصاً ہر صاحب ترجمہ کے لئے واحد کے بجائے جمع کی ضمیر کا استعمال مثلاً، وائن پیدا ہوئے، برنارڈ شا آئے آسکر وائلڈ گئے وغیرہ نہایت بدنما معلوم ہوتا ہے،

طبقات الشعراء از جناب ابو اللیث صاحب صدیقی ام اے، بدایونی، تقطیع بڑی، ضخامت ۵۹ صفحے، کاغذ کتابت وطباعت بہتر، قیمت مرقوم نہیں، پتہ مسلم یونیورسٹی علیگڈھ،

قدرت اللہ شوق سنبھلی کا تذکرہ طبقات الشعراء مشہور تذکروں میں ہے، گو یہ ابھی تک چھپا نہیں ہے لیکن نایاب نہیں ہے، ہمارے کتب خانہ میں بھی اس کا ایک قلمی نسخہ موجود ہے، یہ تذکرہ خاصہ ضخیم ہے، ابو اللیث صاحب صدیقی نے اس کا خلاصہ شائع کیا ہے، اس تلخیص کا کوئی فائدہ ہماری سمجھ میں نہیں آیا اس میں چند شعراء کے حالات کے علاوہ باقی کے گویا صرف نام ہی گنا دیئے گئے ہیں، جس سے کوئی فائدہ بھی نہیں اٹھایا جا سکتا، لیکن اس اعتبار سے ضرور یہ ایک ادبی خدمت ہے، کہ ایک قلمی تذکرہ کی تلخیص ہی عام نگاہوں کے سامنے آگئی،

فہرس کتب خانہ سٹی کالج حیدر آباد دکن } مرتبہ جناب غلام رسول صاحب تقطیع بڑی ضخامت ۳۰۰ صفحے، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، پتہ سٹی کالج حیدر آباد دکن،

اس فہرست میں کتابوں کے لحاظ سے کوئی ندرت اور خاص چیز نہیں ہے، اردو، عربی اور

فارسی کی مطبوعہ، معلوم اور متداول کتابیں ہیں، البتہ اس کی ترتیب قابلِ توجہ ہے، موجودہ زمانہ میں علوم و فنون کی کثرت، اور یورپ کے کتب خانون کی وسعت و عظمت نے اس کی ترتیب و تنظیم (Library Science) کو مستقل فن بنا دیا ہے، جس پر کتابیں موجود ہیں، آج کل کتب خانوں کی ترتیب و تنظیم کے مختلف طریقے رائج ہیں، مدراس یونیورسٹی کے لائبریرین اس آر رنگنا تھن ایم اے نے یورپ کے بڑے بڑے کتب خانوں کی ترتیب و تنظیم کا مطالعہ کرکے خود ایک طریقہ "کولن تقسیم" ایجاد کیا ہے، اسی کے مطابق یہ فہرست مرتب کی گئی ہے، اس سے کتبخانون کی ترتیب میں فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، ہر زبان کی کتابون کی فہرست کے آخر میں مصنفین کا انڈکس بھی دیدیا گیا ہی، بعض بعض مصنفین اور کتابوں کے نام غلط چھپ گئے ہیں،

جوئبار، مصنفہ جناب بھیم سین ظفر، تقطیع بڑی، ضخامت ۹۶ صفحے، کاغذ کتابت و طباعت بہتر، قیمت عہ ر پتہ:- قصر ادب ملتان،

جوئبار جناب بھیم سین صاحب ناظم انجمن اربابِ ادب ملتان کے کلام کا مجموعہ ہے، اس میں کچھ غزلیں، کچھ مختلف عنوانوں پر نظمیں اور چند ہندی گیت ہیں، ہم نے جابجا سے اسے دیکھا، مؤلف میں شاعری کی فطری صلاحیت معلوم ہوتی ہے، اونھون نے مختلف اصناف میں کامیاب طبع آزمائی کی ہی، کلام میں پرانے رنگ کی بھی جھلک ہی، اور نئے تغیرات کا بھی اثر ہے، بعض غزلیں اور نظمیں بہت اچھی ہیں، لیکن جابجا جدید بے قید شاعری کے نقائص، مثلاً زبان کی صحت سے بے توجہی، محاوروں کی غلطی، اور سب سے زیادہ بے معنی ترکیبیں، اور ایسے خیالات نظر آئے جنھیں خود مؤلف بھی صحیح طور سے ادا نہ کرسکے، ان خامیوں نے بعض اشعار کو ناقابلِ فہم بنا دیا ہے، لیکن مؤلف میں شاعری کی پوری صلاحیت ہے، کسی صاحبِ نظر کی اصلاح سے یہ خامیاں آسانی کے ساتھ دور ہوسکتی ہیں،

"م"